ADAM WIELOMSKI

Prawica w XX wieku

Radzymin 2013

Spis treści

Prawica: co to takiego? **7**

Część I. Konserwatyzm wobec nierzeczywistej rzeczywistości **15**

Pojęcia „rzeczywistości" i „nierzeczywistości" w radykalnej myśli konserwatywnej 17

Apokalipsa polityczna. Rozważania wokół pewnego scholium Nicolása Gómeza Dávili 39

Czy historię można cofnąć? Problematyka przyczyn wybuchu Rewolucji Francuskiej w myśli konserwatywnej 51

Konserwatyzm wobec nowoczesnej techniki 73

Część II. Carl Schmitt **95**

Interpretacje Carla Schmitta na świecie i w Polsce 97

Klasyczny decyzjonizm Carla Schmitta 119

Bezpieczeństwo konstytucyjne w myśli prawno-politycznej. Źródła i recepcja doktryny Carla Schmitta 141

Część III. Charles Maurras **163**

Nacjonalizm a konserwatyzm w myśli Charlesa Maurrasa 165

Rozum przeciwko Oświeceniu? Krytyka demokracji Charlesa Maurrasa 193
Własność i swoboda jej użytkowania w doktrynie Action Française ... 209

Część IV. Nowa prawica i nowy nacjonalizm we Francji 221
Pojęcie polityki w doktrynie nowej prawicy 223
Francuska prawica narodowa a Unia Europejska 245

Część V. Prawica hiszpańskojęzyczna 253
Doktryna polityczna Hiszpanii Franco 255
Carl Schmitt we frankistowskiej Hiszpanii 275
Augusto Pinochet i iberoamerykańska idea autorytarna 289

Część VI. Prawica zradykalizowana 303
Epoka wilka. Tradycjonalistyczny radykalizm Juliusa Evoli 305
Leon Degrelle a frankofoński narodowy radykalizm 315

Część VII. Dalekie i bliskie pobrzeża prawicy 345
Czy w USA są konserwatyści? 347
Leo Straus pomiędzy syjonizmem a Nowym Syjonem. Uwaga o filozoficznym źródle amerykańskiego neokonserwatyzmu 353

Prawica: co to takiego?

Tematem tej książki jest prawica europejska i amerykańska w XX wieku, czyli współczesna. Monografia ta składa się z kilkunastu szkiców poświęconych najważniejszym, najbardziej charakterystycznym lub najbardziej interesującym intelektualnie nurtom i myślicielom.

Nie zawaham się stwierdzić, że to właśnie współczesna prawica skupia umysły najbardziej atrakcyjne dla czytającego i zainteresowanego światem czytelnika. Dzieje się tak dlatego, że obecna kultura i dominujący liberalno–demokratyczny system polityczny trudno uznać za bliskie jej intelektualnie. Prawidłowością ludzkiego umysłu jest zaś tworzenie największych koncepcji nie dla afirmacji istniejących warunków, lecz w celu ich krytyki. Tak jak w XVI wieku najciekawsza była myśl krytyczna religijnych reformatorów, w XVIII — oświeceniowych pisarzy, a w XIX — myślicieli rewolucyjnych, tak w wieku XX najbardziej interesująca była prawicowa i kontrrewolucyjna refleksja polityczna, negująca liberalizm i demokrację, a także dogorywającą intelektualnie tradycję rewolucyjno–emancypacyjną. Współcześni liberalowie, demokraci, chadecy, socjaldemokraci czy radykalni lewacy nie mają już światu niczego do zaproponowania. Ich refleksja polityczna to powtarzanie w kółko ogólników i sloganów o *wolności*, *demokracji* i *emancypacji*. I gdy tylko okazuje się, że demokracja funkcjonuje źle, ludzie nie chcą już abstrakcyjnej wolności i mają dosyć emancypacji, to dominujący dyskurs polityczny chce choroby leczyć za pomocą aplikacji tych formuł w jeszcze bardziej radykalnej dawce. Tak więc naturalnym procesom powstawania oligarchii władzy zapobiec miałoby *pogłębienie* demokracji; nieład miałby być uleczony za pomocą aplikacji kolejnych dawek wolności i emancypacji. Współczesny dyskurs medialny i polityczny przypomina

trochę sytuację, gdy ortodoksja leninowska była krytykowana cytatami z Marksa.

W świecie, gdzie panuje wolność, demokracja i emancypacja, coś ciekawego mogą nam powiedzieć tylko przeciwnicy tych idei, ponieważ są zdolni spojrzeć na nie krytycznie, odrzucić je i zaproponować coś innego. Socjalista może jedynie wyciągać radykalniejsze wnioski z egalitarnych tez przedstawianych uprzednio przez liberała. Ekstremistyczny lewicowiec wyprowadza te wnioski jeszcze dalej, aż do logicznego końca. Istotą prawicy jest odwrócenie tego myślenia: niedostatki wolności, demokracji i emancypacji mogą zostać uleczone przez zmniejszenie dawki tych idei, a być może najlepszą rzeczą byłaby ich likwidacja i zastąpienie refleksją o naturze porządku, hierarchii i autorytetu. Oto istota prawicowości w największym skrócie.

Gdybyśmy jednak chcieli powiedzieć dokładniej, czym jest prawica, to musielibyśmy wymienić znacznie bardziej pogłębiony zestaw poglądów:

1) Szacunek dla porządku naturalnego (tradycyjnego). Prawica bardzo chętnie dokonuje przeciwstawienia tego, co naturalne i prawdziwe — czyli wynikłe z historii i z Tradycji, temu, co sztuczne i abstrakcyjne — czyli wymyślone przez ludzki rozum i urzeczywistnione za pomocą rewolucji, przemocy czy z powodu hałaśliwego nacisku mediów. Prawica, szczególnie zaś konserwatyzm, to głęboki sceptycyzm co do zdolności ludzkiego intelektu i umiejętności zaprojektowania, i wcielenia w życie zmiany społecznej. Prawica stanowi reakcję na wizję postoświeceniowego społeczeństwa racjonalnego, które nie jest produktem niezbadanych przez człowieka sił natury i obyczaju, lecz stanowi świadome dzieło ludzkiego rozumu.

Zasadniczą ideą konserwatywnej prawicy jest zjawisko określane w literaturze naukowej mianem „autonomii rzeczywistości"[1], czyli głębokie przeświadczenie, że rzeczywistość ma swoje prawa, których ludzki umysł nie jest zdolny pojąć. Rzeczywistość ma charakter transcendentny, jest tworem Boga (dla wierzących) lub też historii czy natury (dla niewierzących). Ma ona skomplikowany charakter. Społeczeństwo

[1] R. Skarzyński: *Konserwatyzm*, Warszawa 1998, s. 42–45; A. Wielomski: *Konserwatyzm*, Warszawa 2007, s. 20–29.

stanowi niezwykle złożony model naczyń połączonych, gdzie niektóre z tych związków są widoczne, podczas gdy wiele z nich umyka naszej obserwacji. Z tego też powodu organizm społeczny jest tak skomplikowany, że staje się całością nieobejmowalną przez człowieka i jego rozum. Zdajemy sobie sprawę z tych niezwykle skomplikowanych relacji dopiero wtedy, gdy je przerwiemy, zniszczymy, ponieważ wtedy dopiero możemy dostrzec skutki tych rewolucyjnych działań. Niestety, dostrzegamy je dopiero wtedy, gdy struktura społeczna już została wstrząśnięta lub unicestwiona i bardzo często odbudowa jej jest bardzo trudna lub zgoła niemożliwa. Każda rewolucja polityczna, społeczna, kulturowa czy religijna — sprowadzając zamieszanie, zło i cierpienie — stanowi dla socjologii polityki znakomitą lekcję poglądową na temat tego, jak skomplikowane jest społeczeństwo. Nie powinna jednak ta lekcja poglądowa prowadzić nas do wniosku, że oto już wiemy, jak skomplikowane jest społeczeństwo i już umiemy je zmieniać. Przeciwnie, doświadczenie to winno nas nauczyć sceptycyzmu politycznego: oto właśnie dowiedzieliśmy się, że społeczeństwo jest organizmem jeszcze bardziej skomplikowanym, niż nam się to wydawało i rozsądnie nie próbujemy już więcej go poprawiać, akceptując światy dany nam jako konieczny.

Dlatego też myśliciele prawicowi głoszą, że — mimo ludzkiej pychy — należy przyznać otwarcie, że rozum nie jest zdolny obmyślić i wcielić w życie zmiany społecznej, nie prowadząc przy tym do nieprzewidywalnych tragedii i klęsk społecznych, i politycznych. Źródłem tej stwórczej pychy ludzkiej jest przekonanie, że posiedliśmy dostatecznie dużą wiedzę teoretyczną o tym, jak zbudowane jest społeczeństwo; na tyle dużą, że umiemy je już przekształcać i ulepszać, nie wywołując przy tym dramatycznych skutków ubocznych. Wiedza ta została spisana przez naukowców w opasłych tomach i jest rzeczą stosunkowo prostą wcielić ją w życie.

Człowiek prawicy ową *prostotę* odrzuca, ponieważ dostrzega, że pomiędzy wiedzą teoretyczną a umiejętnością jej praktycznego zastosowania zachodzi olbrzymia różnica. Wiedza teoretyczna w naukach społecznych jest mało przydatna, ponieważ — jak już była o tym mowa — ludzki umysł nie jest zdolny pojąć i opisać całokształtu relacji społecznych. Możemy opisać tylko ich część, co prowadzi nas do wiary, że jesteśmy w stanie

zaprojektować i przeprowadzić bezboleśnie wielką zmianę społeczną, i osiągnąć w ten sposób polepszenie naszego bytu.

Tej teoretycznej pseudomądrości człowiek prawicy przeciwstawia klasyczną, konserwatywną pochwałę zwyczajów, tradycji i ich wyższość nad prawami pisanymi i ustawami, za pomocą których różnej maści rewolucjoniści, emancypatorzy i reformatorzy daremnie próbują ulepszać rzeczywistość daną ludziom przez Boga lub naturę czy historię.

2) Defekt natury ludzkiej (grzech pierworodny). Ten sprzeciw wobec politycznego i społecznego kreacjonizmu (inżynieria społeczna) wynika z przekonania o słabości ludzkiego rozumu, spowodowanej wrodzonymi defektami. W mniej lub bardziej wyraźnej postaci pojawia się tu idea, iż natura ludzka została zepsuta w wyniku defektu, który nauka Kościoła katolickiego przez stulecia określała mianem *grzechu pierworodnego*[2]. Chrześcijaninowi pojęcie to tłumaczy wszystko, ponieważ kojarzone jest z trwałym uszkodzeniem poznawczych możliwości rozumu ludzkiego. Jednak defekt ten nie musi konieczne być rozumiany religijnie. Człowiek prawicy uznaje ten problem nawet jeśli jest agnostykiem lub ateistą, tyle że nie tłumaczy tego w kategoriach grzechu, lecz niedoskonałości natury ludzkiej. Jak byśmy tę kwestię nie nazywali, chodzi o to, że ludzki rozum posiada swoje ograniczenia, których częstokroć nie jesteśmy świadomi.

3) Opór przeciwko modernizacji i zmianom. Prawicowość to nie tylko opozycja wobec rewolucji politycznych. Istnieją przecież równie niebezpieczne — i powtarzające te same błędy co rewolty polityczne — radykalne zmiany społeczne, kulturowe, cywilizacyjne czy religijne. Warto zauważyć, że argumenty, jakie podnosili w XVI–XVII wieku przeciwnicy Reformacji w wydaniu Marcina Lutra czy Jana Kalwina, były bardzo podobne do tych, jakie podnosili konserwatyści i kontrrewolucjoniści przeciwko Rewolucji Francuskiej czy przewrotom komunistycznym w XX wieku. Ludzie prawicy zawsze to, co znane i jakoś tam przewidywalne, przeciwstawiali

---

[2] H. Arias, J. Rafael: *Donoso Cortès und Carl Schmitt. Eine Untersuchung über die Staats— und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortès im Werk Carl Schmitts*, München 1998, s. 60–74.

temu, co nowe i zaprojektowane przez umysł jakiegoś teoretyka-rewolucjonisty, bez względu na to, czy dotyczy to religii, polityki, czy społeczeństwa.

Można stwierdzić, że głównym zagadnieniem, wokół którego obraca się prawicowa filozofia polityczna, jest sprzeciw wobec modernizacji i zmianie społecznej, wiążącej się ze stopniowym rozpadem systemu postfeudalnego i bardzo szybką budową najpierw stosunków kapitalistycznych (XIX wiek), potem z rewolucjami komunistycznymi i faszystowskimi (XX wiek). Ostatnim etapem tej rewolucji — rozgrywającej się na naszych oczach — jest państwowy socjalizm lewicowego *społeczeństwa dobrobytu* i wszędobylska propaganda demokratyzmu czy też emancypacji kobiet i tzw. mniejszości seksualnych. Prawica zawsze i wszędzie przeciwstawia i przeciwstawiała się tym rewolucyjnym ideom, których celem jest dezintegracja tradycyjnych struktur społecznych, poglądów i idei. Jak pisał sto lat temu Wincenty Kosiakiewicz, „naród jest związkiem zorganizowanych przez historię grup: przy pomocy autonomii w kierunku poziomym i przy pomocy hierarchii w kierunku pionowym"[3].

Jedną z form, w jakich przejawia się współczesna rewolucja, jest także technika, która zmienia nasze życie i rozrywa tradycyjne więzi społeczne, przekształcając dotychczas organiczne związki społeczne w to, co psychologia i socjologia określa mianem *anonimowego tłumu*, czyli wielkiej masy ludzkiej, gdzie nie występują stałe relacje rodzinne, towarzyskie, sąsiedzkie, zawodowe itd. Stąd na prawicy pewna niechęć do świata techniki, maszyn, fabryk, liczb — czyli do tego, co niszczy organiczny charakter świata, związek człowieka z przyrodą. Człowiek prawicy jest niechętny nie tyle komputerom, smartfonom i innym wynalazkom ułatwiającym nam życie, co pewnemu rodzajowi technicznego racjonalizmu, który przesłania tradycyjne relacje (np. wymiana smsów zamiast spotkania w gronie przyjaciół). Szybkość, z jaką przemieszczamy się i wymieniamy informacje, odbywa się kosztem zaniku tradycyjnych relacji społecznych. Dlatego amerykański konserwatysta Russel Kirk nazywa samochód „mechanicznym jakobinem", którym człowiek porusza się w wielkich, wielomilionowych miastach stanowiących przejawy „gromadnej cywilizacji"[4].

---

[3] W. Kosiakiewicz, *Idea konserwatywna. Próba doktryny*. Warszawa 1913, s. 85–86.

[4] R. Kirk, *Confessions of a Bohemian Tory*, New York 1963, s. 6, 19–23.

4) Sprzeciw wobec emancypacji i niechęć do społeczeństwa masowego. Prawicę cechuje głęboka niechęć wobec emancypacji jednostki z tradycyjnych struktur społecznych. Mamy tu silny sprzeciw wobec wielkomiejskiego społeczeństwa zatomizowanego i masowego, gdzie jednostka — żyjąc w wielkiej masie — nie posiada stałych relacji społecznych. Ze sprzeciwem wobec emancypacji łączy się obrona tzw. ciał pośredniczących, czyli instytucji stojących pomiędzy jednostką a państwem, i uniemożliwiających centralistycznemu i wszędobylskiemu państwu obejmowanie swoją kontrolą coraz to nowych dziedzin życia społecznego, ekonomicznego, kulturalnego czy religijnego. Wobec tej biurokratycznej kontroli jednostka — sama czy w niezorganizowanej masie — wydaje się być bezbronna. Ochronić mogą ją tylko zorganizowane struktury społeczne, które są niezależne od państwa, ale posiadają siłę nacisku zdolną do powstrzymania rozrostu centralizmu i biurokratyzacji. Do takich ciał pośredniczących zaliczają się: związki wyznaniowe, stowarzyszenia, organizacje pozarządowe, samorządy. Człowiek prawicy broni szczególnie decentralizacji, czyli tego, co lokalne, gdyż sprzeciwia się racjonalistycznej uniformizacji. Atomizmowi i indywidualizmowi przeciwstawia organiczny model społeczeństwa.

Myśl polityczna prawicy kładzie nacisk na obowiązki jednostki wobec społeczeństwa, a nie na jej rzekomo wrodzone i uprzednie prawa. Jest więc krytyczna wobec koncepcji naturalnych uprawnień, rzekomo przynależnych każdej jednostce z samej racji bycia człowiekiem (tzw. prawa człowieka). Wiąże się z tym odmienne niż w liberalizmie rozumienie pojęcia *wolności*. Wolność to, po pierwsze, przynależność do danej grupy, która posiada jakieś przywileje (np. korporacja zawodowa). Człowiek jest więc wolny poprzez partycypację w większej całości. Po drugie, wolność nie jest abstrakcyjna, czyli nie istnieje wolność jako taka, ale tylko jako prawo do czegoś konkretnego, np. prawo głosu, zasiadania w jakichś ciałach, prawo do zmiany miejsca zamieszkania itp. Nie ma jednej *wolności w ogóle*, lecz jest wiele wolności (swobód) poszczególnych i konkretnych. Wolność (jako pojęcie abstrakcyjne) jest zawsze postrzegana jako ewentualne zagrożenie dla ładu i wstęp do anarchii. Wynika to z pesymistycznej antropologii prawicy, która widzi tu tylko nawoływanie do samowoli i nieposzanowania hierarchii, autorytetów i porządku społecznego.

5) Hierarchiczny porządek polityczny. Prawica narodziła się z idei obrony porządku kościelnego przed reformatorami postrzeganymi jako anarchiści (XVI–XVII wiek); porządku politycznego przed rewolucjonistami i porządku społecznego przed socjalistami. W związku z tym, od samego początku afirmowała zasady hierarchii uwieńczonej prawowitym autorytetem Biskupa Rzymu nad Kościołem (Kontrreformacja), legitymizmu dynastycznego (Kongres Wiedeński), posiadacza własności (antykomunizm).

Początkowo więc prawicę charakteryzowała niechęć, wręcz wrogość do zasady suwerenności ludu w każdej postaci: władzy *ludu Bożego* w protestanckiej wspólnocie religijnej czy *suwerennego ludu* w państwie. Cechowała ją nieskrywana wrogość wobec instytucji demokratycznych i partii politycznych. Negowała kontraktualny charakter państwa (umowa społeczna), ponieważ z zasady tej można było wyprowadzić łatwo teorię, że większości wolno wszystko, łącznie z przeprowadzeniem rewolucji za pomocą instytucji państwa. Dziś prawica jest może w swoich antydemokratycznych postawach mniej radykalna, ale nadal głęboko sceptyczna co do wiary, że demokracja wynosi do władzy ludzi kompetentnych, a szczególnie co do idei *pogłębiania* demokracji za pomocą obniżania wieku wyborczego czy popularyzacji referendów i plebiscytów.

Człowiek prawicy z natury jest zwolennikiem hierarchii społecznej. Jeżeli nawet polityczna rzeczywistość zmusza go do uznania społeczeństwa demokratycznego, to cała jego filozofia polityczna i wizja świata jest przesiąknięta ideą autorytetu i hierarchii. Dlatego też, żyjąc w społeczeństwie demokratycznym, hołduje tzw. demokracji arystokratycznej, czyli postrzega wybory tylko jako formę wyboru przez lud elity rządzącej, a nie wyraz woli społecznej. Po wyborach rządzący nie powinni zajmować się wczytywaniem w sondaże, aby znaleźć tam odpowiedzi na problemy polityczne, lecz winni kierować się obiektywnym dobrem państwa.

6) Idea depolityzacji społeczeństwa. Ludzie prawicy najchętniej zlikwidowaliby demokratyczne życie partyjne i pluralizm, napędzające konflikty i niszczące moralną jedność narodu. Celem prawicy jest powierzenie rządzącym monopolu na zajmowanie się polityką. Polityka kojarzy się ze zmianą i z konfliktem. Dlatego też prawica chętnie wzmacnia kompetencje prezydenta (w republikach) i zachowuje władzę królewską (w monarchiach

konstytucyjnych i parlamentarnych). Depolityzacja winna doprowadzić do likwidacji konfliktów społecznych, których źródłem nie jest rzeczywisty spór interesów, lecz konflikt ideologii i odmiennych filozofii. Ludzie prawicy uważają, że zdecydowana większość konfliktów politycznych i społecznych nie ma źródeł w samym społeczeństwie, lecz w ideologiach, które ukazują ludziom, że ich interesy są, lub powinny być, sprzeczne. Spory te podsycają partie polityczne w celu mobilizowania swoich elektoratów i wygrania wyborów. Klasy społeczne istnieją nie tyle obiektywnie, co subiektywnie — istnieją dopiero wtedy, gdy ludzie sobie to uświadamiają, a mówiąc wprost: zostaną uświadomieni przez ideologów i polityków [5].

7) Oparcie wspólnoty na ponadczasowych wartościach. Stworzenie stabilnego społeczeństwa, w miarę wolnego od konfliktów społecznych i partyjniactwa, wymaga ufundowania go na stabilnym systemie aksjologicznym (wartości). Stąd propagowana przez prawicę wiara w istnienie ponadczasowych wartości i zasad niezbędnych do funkcjonowania społeczeństwa. Wartościami tymi są: autorytet, Tradycja, hierarchia społeczna, własność, rodzina itp.

Zdecydowana większość ludzi prawicy czerpie te wartości z nauczania Kościoła, czyli z Objawienia i chrześcijaństwa. Nie wszyscy ludzie prawicy są jednak wierzący, a nie wszyscy chrześcijanie mają prawicowe poglądy polityczne i społeczne. Skłaniało to, i skłania, wielu filozofów politycznych (Leo Strauss, Charles Maurras) do zwrócenia się ku idei prawa naturalnego — wykrywanego przez ludzki rozum na podstawie doświadczenia — jako źródła stabilnego porządku politycznego i społecznego.

* * *

Zgromadzone w tym tomie teksty nie są nowe. Wyjąwszy jeden, wszystkie były wcześniej publikowane w rozmaitych periodykach i wydawnictwach zbiorowych. Na potrzeby niniejszej publikacji zostały nieco zmodyfikowane. Usunęliśmy powtórzenia, szczególnie powtarzające się cytaty. W przypisach uzupełniliśmy także bibliografię o nowsze pozycje.

[5] J. Conde, *Sobre el concepto de clase social*, „Revista de Estudios Politicos", 1949, nr 44.

Część I

Konserwatyzm wobec nierzeczywistej rzeczywistości

Pojęcia „rzeczywistości" i „nierzeczywistości" w radykalnej myśli konserwatywnej

I. Czym jest „rzeczywistość"?

Konserwatyzm, podobnie jak i inne nurty myśli politycznej, stara się ukazywać sam siebie jako doktrynę dostosowaną do rzeczywistości, czyli o zastosowaniu praktycznym i charakterze nie-utopijnym. Równocześnie od samego początku konserwatywni myśliciele przedstawiali swoich liberalnych i radykalnych oponentów jako zwolenników utopii. Ten sposób artykulacji podstaw doktryny rozpoczął już w XVII stuleciu Richard Hooker w swej *Polityce kościelnej*, opisując nauki purytanów, którzy kwestionowali otaczającą ich *rzeczywistość* głosząc nadejście nowego i lepszego świata, gdzie nie będzie już więcej nadużyć władzy i zepsucia wynikłego z bogactwa. Podpierając się cytatami biblijnymi purytanie tworzyli swojego rodzaju polityczną sektę, której członkowie odporni byli na wszystkie racjonalne argumenty [1]. Identyczne argumenty przeciw rewolucjonistom wytaczał następnie Edmund Burke.

Problem *rzeczywistości* jest z punktu widzenia konserwatysty szczególnie ważny, ponieważ konserwatyzm jest doktryną defensywną, która rodzi się jako reakcja na wydarzenia lub pojawienie się idei godzących w odwieczny porządek świata, czyli w *rzeczywistość*. Szczególnie jaskrawym przykładem jest tu Rewolucja Francuska, która daje impuls do powstania nowoczesnej myśli konserwatywnej. Przed Rewolucją prawie wszyscy ludzie byli konserwatystami — byli nimi w tym sensie, że powszechnie podzielano pogląd, że świat istniejący jest człowiekowi *dany* przez Boga lub Historię czy Tradycję — częstokroć zresztą pojęcia

[1] R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Policy*, Cambridge 2004, s. 11–18, 41–47.

te, w umysłowości człowieka Średniowiecza i epok późniejszych, stanowią jedną całość, skoro historia ma charakter prowidencjalny. Od tego powszechnego poglądu odstawała jedynie garść heretyków i wolnomyślicieli, których przeciętny człowiek nie spotykał na co dzień i którzy wydawać mu się musieli co najmniej dziwni.

Oświecenie, a nade wszystko Rewolucja Francuska, z dnia na dzień zmieniają ten stan. Już od lat siedemdziesiątych XVIII wieku ludzie zaczynają dzielić się na frakcje broniące i propagujące określone wizje świata. Naprzeciwko dzierżącym rząd dusz filozofom stają tradycjonalistyczni kontrfilozofowie. Duchowa i intelektualna jedność społeczeństwa przedrewolucyjnego załamała się bezpowrotnie [2]. W Anglii proces ten jest jeszcze wcześniejszy, gdyż podział na frakcje stał się faktem już w wieku XVII; pewne elementy takiego podziału można zaobserwować także w czasie Reformacji, gdy poszczególne wyznania stawały się swoistymi prekursorami nowoczesnych partii politycznych, gdzie za różnicą w rozumieniu liturgii czy znaczenia mszy, kryły się głębokie podziały światopoglądowe i sprzeczne interesy [3].

Rewolucja roku 1789 stwarza zupełnie nową *rzeczywistość* polityczną, społeczną i światopoglądową. W konsekwencji w myśli europejskiej pojawiają się dwa, wzajemnie wykluczające się, pojęcia rzeczywistości. Pierwsze z nich polega na uznaniu za *rzeczywistość* tego, co realnie i empirycznie istnieje, czyli świata, który wyłania się zza Rewolucji; drugie z nich polega na uznaniu za *rzeczywistość* świata, który przestał istnieć w roku 1789. Dla tradycjonalistów takich jak Joseph de Maistre, Louis de Bonald czy Felicité de La Mennais, otaczający ich świat porewolucyjny nie jest rzeczywisty, jest raczej jakąś aberracją od naturalnego porządku rzeczy. De Maistre w charakterystyczny sposób pisał o Rewolucji, że jest

---

[2] J.-C. Petitfils, *Les origines de la pensée contr-révolutionnaire*, [w:] J. Tulard (ed.): *La contr-révolution. Origines, histoire, postérité*, Paris 1990, s. 18 i nast.

[3] Zob. np. J. Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, t. I. Paris b.r.w., s. 301; t. II, s. 16-40; *Idem*: *Défence des variations contre la réponse de M. Basnage*, [w:] *Ibidem*, t. II, s. 473-582; J. Kurek, *Nietolerancja religijna jako przejaw walki z tendencjami separatystycznymi w Rzeczypospolitej, w wieku XVII i XVIII*, „Pro Fide, Rege et Lege", 1997, nr 2, s. 17-21.

ona „schizmą bytu"[4]. W filozofii neoplatońskiej, bliskiej de Maistre'owi, pojęcia *byt — niebyt* odnoszą się zawsze do tego, co duchowe. Materia — coś przeciwnego bytowi (dobru), lecz i niebytowi (brakowi dobra) — nie mieści się w tej skali, stając się właśnie ową *schizmą*. Zgodnie z tą zasadą, stworzoną przez Plotyna, Rewolucji nie można umiejscowić w pojęciach *byt — niebyt*, gdyż jest ona schizmą od wszelkiego istnienia. O Rewolucji nie można powiedzieć, że ona jest lub nie jest; Rewolucja jedynie *dzieje się*. Jest więc ona *nierzeczywistością*, czymś, czego nie ma, a co się stało, co jednakże nie zachowuje najdrobniejszych śladów zdolności do stania się czymś trwałym.

W ten sposób tradycjonaliści odrzucali Rewolucję jako *nierzeczywistą*, mimo że jej istnienie było przez nich odczuwalne namacalnie aż za dobrze. Pojawia się w tym miejscu naturalne pytanie: jeśli nie świat empiryczny, to czym jest *rzeczywistość*? Odpowiedź kontrrewolucjonistów była prosta: tkwi ona we wspomnieniach. Gdybyśmy któregokolwiek z nich poprosili o powiedzenie, jak ta rzeczywistość wygląda, to zapewne odpowiedzieliby nam słowami François Renégo de Chateaubrianda:

> Ludzie, w starej Francji, byli podzieleni nie przez podziały polityczne, ale przez naturę ich obowiązków. W ten sposób pierwszym stanem państwa był ten, który prosił Boga o zbawienie ojczyzny, i który niósł pociechę w nieszczęściu. To zadanie było uważane za najbardziej wzniosłe. I było takim w istocie. Po księdzu następował żołnierz, gdyż człowiek przelewający swoją krew dla obrony ojczyzny, którego zadaniem jest umieranie, jest człowiekiem bardziej szlachetnym niż ten, który poświęca się mechanicznej pracy. Zauważmy, że w czasach feudalnych wasale idący na wojnę zastępowali chłopów. W ten sposób miecz i lemiesz pługa były nobilitowane, i rycerz nie ustępował wcale ciężko pracującemu na polu ojcu. Gminy zajmowały się rzeczami pożytecznymi dla wspólnoty. Nie wierzy się dziś, jak dobrym był ten podział obowiązków, który błogosławił ksiądz, jakiej szlachetności, jakiej delikatności uczuć wymagał on od rycerza. Podział ten utrzymywał w najliczniejszych warstwach wierność, prawość, szacunek dla praw i obyczajów. Bez wątpienia zapewniało to

4 J. de Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1936, s. 56.

długą egzystencję starej monarchii. Rząd opierał się raczej na moralności niż na polityce. To fundament bardzo solidny. Stąd pochodzi majestat królów i biskupów łączących honor rycerski z cnotami tiary, rycerzy cieszących się prostotą ducha, duchownych w heroizmie żołnierskim, magistraty proste i nieprzekupne [5].

Joseph de Maistre pisał o przedrewolucyjnym świecie:

Monarchia typu europejskiego zawsze mi się wydawała, jeśli chodzi o rząd, najwyższym stopniem doskonałości, jaki nasza biedna natura może osiągnąć; dziś jest ona martwa, a jeszcze wydaje mi się piękna [6].

Gdybyśmy mieli powiedzieć, czym była dla tradycjonalistów *rzeczywistość*, to moglibyśmy stwierdzić, że kojarzyła się im ona nie z parlamentaryzmem, demokracją, społeczeństwem mieszczańskim, handlem, przemysłem i miastem, lecz ze szlacheckimi dworkami, balami, karocami, sukniami dam, nieupolitycznionym ludem, a nade wszystko z tradycyjną monarchią i jej symbolem w postaci pałaców królewskich. Charles Maurras, jeszcze na początku lat trzydziestych XX wieku, pisał:

Luwr był, dla wielu, takim miejscem na świecie, gdzie duch tradycji ukazywał swoją miażdżącą przewagę nad duchem rewolucyjnym (...). To z pałacu królów wznosił się i rodził się sen o kontrrewolucji (...) stamtąd rodzi się nasza wola wydania demokracji takiej wojny, jaką ona wydała wszystkiemu temu, co człowiek uważa za najlepsze i najpiękniejsze [7].

---

[5] F.R. de Chateaubriand: *Réflexions politiques sur quelques écrits du jour et sur les intérêts de tous les Français*. [w:] *Idem: Grands écrits politiques*, t. I. Paris 1993, s. 214.

[6] J. de Maistre: *Lettres et opuscules inédits*, t. I. Paris 1851, s.193. O wyśnionym i podretuszowanym świecie przedrewolucyjnym zob. np. G. Cogordan: *Joseph de Maistre*, Paris 1922, s. 10–11.

[7] Ch. Maurras: *Entre Le Louvre et la Bastille*, Paris 1931, s. 8, 12.

Rzeczywistość jest więc marzeniem o restauracji starego świata. To w owych marzeniach i tęsknotach za starym ustrojem zachowała się *rzeczywistość*. Świat porewolucyjny, świat liberalno-mieszczański okazywał się być jedynie, jak określał go Maurras, „anty-rzeczą (*antiphisie*)"[8], bluźnierczym szyderstwem z ładu wiecznego, który został zamordowany przez liberałów i jakobinów. Tym samym konserwatywna *rzeczywistość* jest niczym innym jak platońską ideą, gdzie żyje myśl o państwie i społeczeństwie lepszym niż te, które stworzyła Rewolucja. Ten element platoński nie jest tu przypadkowy: ateński filozof także był sentymentalnie związany ze światem arystokratycznym, zburzonym przez rewolucję demokratyczną, dlatego swoje wizje doskonałej *polis* przenosi w świat idei. Dlatego też nie dziwmy się, że w pismach konserwatystów będziemy częstokroć czytali o potrzebie „restauracji Platona"[9].

Konserwatysta będzie uznawał istnienie czegoś, czego empirycznie nie ma, a co możemy określić mianem ładu *prawdziwego*. Konserwatysta uznaje bowiem istnienie dwóch oddzielnych form *rzeczywistości*. Pierwszą z nich jest rzeczywistość *empiryczna*, czyli ta, którą dostrzegamy, a która powstała po 1789 roku, czyli od momentu wybuchu Rewolucji. Konserwatysta jednak stanowczo odrzuca pogląd, aby rzeczywistość ta mogła być zaakceptowana. Jest ona oparta na antyzasadach, stanowi całkowite przeciwieństwo tej wizji świata, którą on uważa za swoją, naturalną, zgodną z naturą rzeczy i wolą Boga. Dla konserwatysty społeczeństwo liberalno-demokratyczne, gdzie nie ma króla, arystokracji, Kościół jest zaś zredukowany do kulturalnego folkloru, gdzie za to jest głosowanie powszechne, równość i laicyzm, jest czymś nienormalnym, *nierzeczywistym*; to owa *schizma bytu*. Otaczający konserwatystę świat wydaje się być jakimś złym snem, czymś, co nigdy nie miało prawa zaistnieć, a przez jakieś szyderstwo losu urzeczywistniło się. To książkowa utopia z gabinetów filozofów, która doszła do władzy i najechała prawdziwą *rzeczywistość*. W świecie porewolucyjnym nie ma już, jak pisze Bogdan Szlachta, „rzeczywistości zweryfikowanej w doświadczeniu po-

[8] Ch. Maurras: *Un débat nouveau sur la République et la décentralisation*. Paris 1905, s. 87; *Idem: Dictionnaire politique et critique*. T. II. Paris 1931, s. 92.

[9] Np. A. Müller: *Vorlesungen über Deutsche Wissenschaft und Literatur*. München 1920, s. 92.

koleń minionych" [10]. To abstrakcyjne ideologie zapanowały nad światem. Jeśli już świat ten zaistniał, to nie wolno w żaden sposób zadomowić się tu i pogodzić z nim. Konserwatysta nigdy nie przyjmie do wiadomości, że świat powstały po 1789 roku może mieć charakter trwały i stanowić naturalną fazę rozwoju ludzkiej myśli i instytucji. To społeczeństwo po rozpadzie, gdzie nie obowiązują żadne zasady, prawa, obyczaje i uświęcone przez czas normy. To świat, którego nie ma, aberracja istnienia — coś, czego nie ma, a co jednak się stało.

Świat, który przyszło konserwatyście oglądać, nie istnieje w pojęciu filozoficznym. Pośród ruin i zgliszczy, na cmentarzu przeszłości stoi samotny, ostatni konserwatysta — ostatni prytan świętego ognia Tradycji, szukający ucieczki od nieludzkiej i potwornej *nierzeczywistej* rzeczywistości. Jego niezdolność do akceptacji nowych warunków skłania go do odrzucenia świata i ucieczki do świata wspomnień. Konserwatysta żyje przeszłością, którą chce restaurować. Świat się rozpadł, został bestialsko zamordowany, lecz jego istota przetrwała w pamięci i w książkach kontrrewolucjonisty. *Rzeczywistość* przetrwała w jego umyśle i sercu, odrywając się tym samym od *zdegenerowanego* świata *empirycznego*. *Rzeczywistość* zeszła, jak pisze Julius Evola, „do podziemia" [11]. Konserwatysta porzuca więc świat, w którym przyszło mu żyć, i *emigruje* do platońskiego świata idei, gdzie nie ma tłuszczy, jakobinów i liberałów; gdzie panują zasady ładu, autorytetu i dyscypliny, a społeczeństwo pogrążone jest w szczęściu i w harmonii. Wspomnienie po przedrewolucyjnym świecie staje się coraz odleglejsze, wraz z czasem nabiera cech wprost legendarnych, bajecznych. *Rzeczywistość* wydaje się być gdzieś za baśniowymi *siedmioma górami i siedmioma rzekami*. Niedostatki starego świata przestają być widoczne, przemieniając się w wyidealizowany obraz starego porządku. To w sercu kontrrewolucjonisty przetrwała oaza *prawdziwego* ładu. Oto zasadnicza idea konserwatyzmu kontynentalnego po 1789 roku: ład *empiryczny* jest tylko złym snem, to w ideach przetrwał ład *prawdziwy*.

---

[10] B. Szlachta: *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce*, Kraków–Warszawa 1998, s. 19.

[11] J. Evola: *Il Mistero del Graal*. Roma 1997, s. 213–225.

Aby wykazać, iż filozofia kontrrewolucyjna głosi zasady ładu *prawdziwego*, konserwatysta odwołuje się do idei prawdy ontologicznej. Koncepcję tę sformowała w Średniowieczu filozofia chrześcijańska; zakłada ona, iż prawda nie jest tożsama z tym, co empiryczne, gdyż w rzeczywistości prawdą jest to, co być powinno — prawda to idea, forma tkwiąca w Bogu, a która zawiera w sobie myśl o tym, jak dana rzecz lub stosunki powinny wyglądać. Św. Augustyn, dla którego właścicielem i twórcą Prawdy nie jest człowiek, lecz Bóg, pisał: „Wszelka bowiem prawda pochodzi od Tego, który powiedział: *Jam jest prawda*" [12]. Św. Tomasz z Akwinu pisze następująco:

> Każda rzecz o tyle określa się prawdziwą, o ile dostępuje podobieństwa do Boga (...) to, co jest poznawalne przez duszę, jest prawdą, o ile istnieje w niej podobieństwo do tej prawdy boskiej, którą Bóg poznaje. (...) Prawda boska jest miarą pierwszej prawdy (...) skoro tedy Bóg jest pierwszym umysłem i pierwszym przedmiotem rozumienia, wszelka prawda rozumowa musi być mierzona Jego prawdą [13].

Etienne Gilson komentując tę koncepcję Akwinaty stwierdza: „Pierwszeństwo bytu w stosunku do prawdy ma swój początek tam, gdzie początek ma sam byt, a zatem w Bogu. Poznanie Boże jest prawdziwe, gdyż jest zgodne z Boskim bytem; stwierdźmy raczej, że jest ono z nim tożsame. Bóg jest prawdą, gdyż prawda tworzy jedność z samym jego istnieniem dzięki tożsamości, której zgodność naszego prawdziwego poznania z przedmiotem stanowi tylko nieskończenie dalekie i niedoskonałe odbicie" [14].

Przyjęcie koncepcji prawdy ontologicznej umożliwia radykalnemu konserwatyście stwierdzenie, że wyznawane przezeń idee są prawdziwe, a głoszona przezeń idea ładu ma także charakter *prawdziwy*, wieczny, ponadczasowy i partycypujący w Bycie. Zarazem umożliwia określenie rzeczywistości *empirycznej* jako *fałszywej*. Fakt, która z tych rzeczywi-

---

[12] Św. Augustyn: *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*. Warszawa 1989, *Wstęp*, 8.

[13] Św. Tomasz z Akwinu: *Summa contra Gentiles*, [www.corpusthomisiticum.org], I, 63; III, 47.

[14] E. Gilson: *Tomizm*. Warszawa 1960, s. 328. Zob. także np. J. Borgosz: *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1962, s. 83–86.

stości panuje w świecie empirycznym, nie ma tu większego znaczenia dla samej istoty tego, czym jest Prawda, i czym jest *rzeczywistość*.

W kontrrewolucyjnym konserwatyzmie kontynentalnym ukształtowały się w ten sposób dwa znaczenia pojęcia *rzeczywistości*: **rzeczywistość *prawdziwa***, czyli platoński świat idei zbudowany na podstawie wspomnień o świecie przedrewolucyjnym, oraz **rzeczywistość *empiryczna***, czyli nierzeczywisty świat liberalno-demokratyczny.

II. Wobec triumfu „nierzeczywistości", czyli „czas osiowy" konserwatyzmu

Mimo wysiłków kontrrewolucyjnych filozofów, poświęcenia karlistów i Wandejczyków oraz genialności Metternicha, świat liberalno-demokratyczny odniósł zwycięstwo nad światem Tradycji. Trudno byłoby wskazać jakiegokolwiek konserwatystę, który nie dostrzegłby tego faktu. Nabrzmiewający pesymizm, uczucie rozpaczy i bezsilności lub też nastroje radykalne, rewolucyjne w ich szeregach świadczą aż nadto dobitnie, że mieli oni pełną świadomość tego faktu. Konserwatysta musiał w pewnym momencie uświadomić sobie fakt klęski i niemożności restauracji integralnej *Ancien Régime'u*.

Skoro zmienił się świat, zmieniały się także wyzwania, przed którymi stawali konserwatyści. Uświadomienie sobie nieodwracalności zmian i nowości wyzwań zmusza konserwatystę do przedefiniowania fundamentów doktryny. Armin Mohler dla tej przemiany używa, zaczerpniętego od Jaspersa, pojęcia *czasu osiowego*. Zdaniem Mohlera, przez oś czasu pierwszy przeszedł konserwatyzm francuski, gdy po śmierci hr. Chamborda (1883) zanikają tradycjonaliści, aby po aferach Boulangera i Dreyfusa odrodzić się w postaci nacjonalizmu integralnego. W Niemczech *czas osiowy* to lata 1918–33, gdy pojawia się rewolucja konserwatywna. Mohler tak charakteryzuje tę przemianę: „Gdyby współczesny konserwatysta, na przykład uczeń Carla Schmitta albo Arnolda Gehlena, stanął nagle przed konserwatystą z połowy dziewiętnastego wieku, to obaj nie mieliby sobie nic do powiedzenia; nie znaleźliby wspólnego języka i niebawem uważaliby się wzajemnie za skrajne przeciwieństwa

(...) przed przekroczeniem czasu osiowego konserwatyzm jest zwrócony wstecz, potem kieruje się on ku przyszłości. Przed czasem osiowym dążenia konserwatywne koncentrują się na zachowaniu spuścizny lub wręcz na przywróceniu stanu minionego. Czas osiowy staje się czasem otrzeźwienia, w którym konserwatysta dostrzega, że inne grupy polityczne stworzyły *status quo*, który dla niego jest już nie do zaakceptowania, i że wcześniejsze stosunki nie dadzą się już odrestaurować. Od tej chwili jego spojrzenie kieruje się do przodu" [15].

Ma personne n'est rien. Mon principe est tout („Moja osoba jest niczym. Moja zasada jest wszystkim") — pisał w pamiętnym manifeście hr. Chambord [16]. Po czasie osiowym zasada, dotąd stojąca poza obszarem spekulacji, poczyna się zmieniać. W radykalnym konserwatyzmie, czyli takim, który odrzuca kompromis z *nierzeczywistym* światem demoliberalnym, po czasie osiowym pojawiają się trzy zasadnicze nurty, które charakteryzują się odmiennością taktyki wobec *nierzeczywistości*: **konserwatyzm radykalny**, **rewolucja konserwatywna**, **decyzjonizm**.

Konserwatyzm radykalny

Ten typ myślenia konserwatywnego występuje wtedy, gdy konserwatysta jest radykalnym tradycjonalistą i postrzega stary świat jako ufundowany na wartościach ponadczasowych. W takim wypadku, w obliczu potrzeby dokonania wyboru pomiędzy ładem *prawdziwym*, zniszczonym przez rewolucje, a ładem *empirycznym*, wybiera wierność temu pierwszemu. Tradycjonaliści zwykle są platonikami, stąd też bliższy jest im porządek *idei* niż porządek ziemski. Myślenie platońskie prowadzi do odrzucenia świata empirycznego, uznania go za *nierzeczywisty*. Prawda jest zdecydowanie ważniejsza niż skuteczność i zwycięstwo — dlatego konserwatysta tego typu wybiera polityczny ostracyzm, a nie skuteczność. Woli być niezrozumiany przez tłumy, niż pójść na jakikolwiek kompromis ideowy.

---

[15] A. Mohler: *Konserwatyzm niemiecki po 1945*, „Arcana", 2000, nr 1, s. 65–66.

[16] H. de Chambord: *Textes politiques*. Paris 1995, s. 67.

Istotą konserwatyzmu radykalnego jest totalne odrzucenie otaczającego konserwatystę świata. Zostaje on uznany za *nierzeczywisty*, fałszywy, niemożliwy do zaistnienia. Według Erica Voegelina, świat nowożytny to bluźniercza „egofania" w miejsce teofanii oraz „apokalipsa człowieka"[17]. Leo Strauss świat ten uważa za tak zdegenerowany, iż umarła tu wszelka filozofia polityczna, czyli namysł nad sprawiedliwym porządkiem[18]. Skoro *prawdziwa* rzeczywistość przetrwała w ideach, to znaczy, iż należy całkowicie odwrócić się od *zdegenerowanego* świata i znaleźć azyl w świecie idei. Konserwatysta radykalny chętnie i dużo pisze, jak świat winien wyglądać, opisuje go w opasłych tomach, wierząc, iż ktoś kiedyś, zdmuchnąwszy pokrywający je pył, zajrzy do nich, przeczyta, jak wygląda *prawdziwy* świat. To wydarzenie odwróci bieg historii. Ludzie zrozumieją swój błąd i powrócą do *prawdziwej* rzeczywistości. Konserwatywny filozof jest więc niczym innym jak tylko nowym wcieleniem Boecjusza i Kasjodora, którzy przekazali średniowiecznej Europie naukę i filozofię starożytną — w tym przypadku konserwatysta radykalny przekazuje następnym stuleciom *prawdziwą* wiedzę o *rzeczywistości*. Konserwatysta radykalny wycofuje się więc ze świata, politykę w państwie demokratycznym uważa za *brudną*. Najchętniej spotyka się z ideowymi przyjaciółmi, aby porozmawiać o tym, jak być powinno, i jak było przed kilkuset laty, gdy panowali chrześcijańscy królowie. Voegelin, zawzięcie tępiący nowożytną „gnozę", wydaje się wprost radzić swoim czytelnikom, aby nie wychodzili z domu, gdyż na zdominowanej przez liberałów ulicy można zarazić się demoliberalnymi prątkami. Konserwatyzm radykalny jest, jak pisze Ryszard Skarzyński, „niczym więcej jak błyskotliwą opowieścią o rzeczywistości nieobecnej"[19]. Wedle innych interpretacji jest

[17] E. Voegelin: *Order and History*, t. IV. *The Ecumenic Age*, Baton Rouge 1974, s. 260; *Idem*: *From Enlightenment to Revolution*, Durham 1975, s. 136.

[18] L. Strauss: *Czym jest filozofia polityki?* [w:] *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*. Warszawa 1998, s. 68–69; zob. także J.G. Gunnell: *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge 1979, s. 34.

[19] R. Skarzyński: *Konserwatyzm*, *op.cit.*, s. 28.

swojego rodzaju tradycjonalistyczną „gnozą"[20] lub utopią, czy raczej antyoświeceniową „kontrutopią"[21].

Ludzie nie chcą słuchać o ładzie *prawdziwym*, dlatego staje się on własnością wąskiego grona „wtajemniczonych"[22]. Voegelin ma świadomość braku partnera do dyskusji:

> Racjonalna dyskusja o kwestiach ładu społecznego jest możliwa (...). Lecz dyskusja jest możliwa tylko między ludźmi zdolnymi do posługiwania się rozumem, tłum zaś (...) zatracił tę zdolność (...). Wystarczającym dowodem tej utraty jest masa intelektualistów naszego stulecia. W tej dżungli irracjonalizmu racjonalna dyskusja jest ograniczona do ważnych, lecz społecznie mało znaczących kręgów. Po stuleciach systematycznego mieszania w głowach, niełatwo uczynić te kręgi bardziej efektywnymi[23].

René Guénon, pogrążony w pesymizmie, wyrzekł się nawet kontrrewolucji — ta nie jest już możliwa — nie postulował żadnych praktycznych działań politycznych, ograniczając swoje marzenia do restauracji ducha porządku *prawdziwego* w sercach i umysłach nielicznej, kilkunastoosobowej elity[24].

Oto sekta polityczna. Konserwatysta radykalny wycofuje się z walki politycznej na pole metafizyczne, tym samym przyznając się do klęski

---

[20] Zob. E. Sandoz: *The Philosophy of Order*, Baton Rouge 1981, s. 444. Pisze o tym także R. Skarzyński: *Koncepcja gnozy Erica Voegelina*, [w:] J. Skoczyński (red.): *Gnoza polityczna*, Kraków 1998, s. 35–36. Ten sam autor w pracy *Konserwatyzm* trafnie charakteryzuje postawę Voegelina: „Gnostycy, przejmując władzę, w zasadzie spychają do podziemia tych, którzy posiedli wiedzę o absolucie" (*op.cit.*, s. 254). Dla P. Skudrzyka charakterystyczne jest to poczucie „osaczenia" przez zły świat — element typowo gnostycki (P. Skudrzyk: *Gnoza–nieudana determinacja. Refleksje nad* Nową nauką polityki *Erica Voegelina*. [w:] *Ibidem*, s. 59).

[21] K. Mannheim: *Ideologia i utopia*. Lublin 1992, s. 187.

[22] E. Voegelin: *Order and History*, t. III, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957, s. 116. Zob. także J.J. Ranieri: *Eric Voegelin and the Good Society*, Columbia 1995, s. 202.

[23] E. Voegelin: *On Readiness to Rational Discussion*. [w:] *Idem: Freedom and Serfdom*, Dordrecht 1961, s. 283–284.

[24] P. Di Vona: *Evola, Guénon, De Giorgio*, Borzano 1993, s. 106. Zob. R. Guénon: *Orient et Occident*, Paris 1924, s. 133–134; *Idem: Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris 1945, s. 233–234.

w świecie empirycznym. Wyparty ze świata przez utopijnych aktywistów, cofa się i szuka schronienia w świecie platońskich idei. Filozofia ta jest filozofią klęski; to filozofia konserwatystów, według których świat rozpadł się, a nie chcąc skapitulować przed siłami chaosu, tworzą polityczną sektę i odcinają się od świata [25]. Nie mogąc wytrzymać napięcia między ideałem a rzeczywistością uciekają w idee. Tam zaś dokonują definitywnej rozprawy z przeciwnikami z politycznej *nierzeczywistości*. Filozof na kartkach papieru jest w stanie obrócić w nicość zdegenerowany świat i zadać ostateczny cios ideologom *nierzeczywistości* [26].

Poglądy radykalnego konserwatysty nacechowane są głębokim pesymizmem co do przyszłości: może być już tylko gorzej, gdyż rozpad postępuje z dnia na dzień. Konserwatyści tego typu lubią pisać prace teoretyczne o filozofii politycznej oraz na tematy historiozoficzne, aby wykazać sens historii: zmierzanie ku upadkowi. W miarę oddalania się świata od *prawdziwej* rzeczywistości, konserwatysta radykalizuje się — *rzeczywistość* umieszczana jest w coraz dalszej historii: w Średniowieczu, wyśnionych tradycjach lub filozofiach przedchrześcijańskich. Guénon pisze:

> Gdzie są, nawet w Kościele, ludzie znający dogłębny sens doktryny, którą zewnętrznie wyznają (...), którzy znają rzeczywiście prawdę tradycji religijnej, postrzegają ją jako własną? Gdybyśmy wiedzieli, że jest ich chociaż kilkunastu, to byłaby to dla Zachodu największa i chyba jedyna nadzieja ratunku; ale musimy przyznać, że jak dotąd takich ludzi nie spotkaliśmy (...). Zachód był chrześcijański w Średniowieczu, ale już taki nie jest [27].

W ten sposób konstytuuje się konserwatyzm radykalny, do dziś istniejący w postaci salonowych kółek i stowarzyszeń, które dyskutują o rozpadzie świata i o tym, jak dobrze było w czasach *Ancien Régime'u*. Dla świata polityki z dyskusji tych jednak nic nie wynika, gdyż jego adepci odrzucają całą otaczającą ich rzeczywistość i nie chcą w niej

---

[25] Zob. R. Skarzyński: *Konserwatyzm*, *op.cit.*, s. 253–257, 261–264; A. Wielomski: *Filozofia polityczna Erica Voegelina*, „Arcana", 1999, nr 5, s. 149–152.

[26] E. Voegelin: *Nietzsche, the Crisis and the War*, „Journal of Politics", 1944, nr 6, s. 195.

[27] R. Guénon: *La crise du monde moderne*, Paris 1927, s. 111–112.

partycypować. Oto doprowadzona do perfekcji konserwatywna utopia eskapistyczna. Oto konserwatyzm radykalny w całej swojej wielkości filozoficznej i małości praktycznej; konserwatyzm, który jest znakomitym opisem kryzysu współczesnego świata. Konserwatyzm radykalny jest nurtem tworzonym przez wybitnych prawicowych myślicieli i filozofów. Zarazem jednak jest całkowicie niezdolny do jakiejkolwiek działalności praktycznej. Jest to znakomita opowieść o legendarnym świecie Tradycji, której już nie ma i nigdy nie będzie.

Rewolucja konserwatywna

Nurt ten najsilniejszy był w międzywojennych Niemczech, tam też powstało to określenie. Jednak „wywrotowych konserwatystów" i „restauracje rewolucyjne" znajdziemy także w Hiszpanii [28], we Włoszech (Panunzio, Evola, de Giorgio) i we Francji (Maurras, Daudet). Chronologicznie jest to ostatni z nurtów konserwatyzmu, którego ojcem intelektualnym był Paul de Lagarde, który pisze o sobie: „Jestem zbyt konserwatywny, abym nie był radykałem" [29].

Konserwatywny rewolucjonista stawia podobną diagnozę rzeczywistości, jak konserwatysta radykalny — dla niego także rzeczywistość *empiryczna* jest *nierzeczywista*, jest ona „zawieszeniem historii" [30]. On także *en bloc* odrzuca wszystkie prądy ideowe i kulturowe modernizmu; liberalizm polityczny, kulturowy i gospodarczy. System demoliberalny traktuje jako wymysł obcy, antynarodowy. To, co różni go od konserwatysty radykalnego, to inna postawa polityczna. Absolutnie nie wycofuje się z polityki, chociaż także uważa ją za *brudną*. Cechuje go jednak silny aktywizm, gdyż wierzy, iż obalenie *nierzeczywistości* jest możliwe, ponieważ odrzuca linearne pojęcie czasu, zakładając możność powrotu

---

[28] Zob. R. Calvo Serer: *Teoria de la Restauración*, Madrid 1952, s. 31; J.G. Pecharroman: *Conservadores subversivos*, Salamanca 1994.

[29] Cyt. za: R.W. Lougee: *Paul de Lagarde 1827–1891. A Study of radical Conservatism in Germany*, Cambridge 1962, s. 147. Podobne cytaty przytacza R. Skarzyński: *Od liberalizmu do totalitaryzmu*, t. 1, Warszawa 1998, s. 58.

[30] M. Maciejewski: *Niemieckie elity a hitleryzm*, Wrocław 1994, s. 30.

do tego, co już było [31]. Ma jednak silną świadomość, iż restauracja *status quo ante*, czyli powrót integralny do stosunków sprzed 1789 roku, nie jest już możliwy [32]. Można powrócić do pewnych, ponadczasowych fundamentów porządku, lecz nie do *konkretnych* instytucji — można w nowoczesnym społeczeństwie odtworzyć zasadę autorytetu i jednolity ośrodek suwerenności, jednak niekoniecznie suweren musi nosić tytuł królewski. Króla może zastąpić dyktator. Idea ładu *prawdziwego* nie wiąże się tutaj z konkretnymi instytucjami, lecz z ponadczasowymi zasadami, które mogą przybierać różne, zmienne w czasie, formy. Tomasz Gabiś stwierdza, iż konserwatyści rewolucyjni „nie starają się zachować czy restaurować stare formy lub porządek, ale raczej kierują swój wzrok ku przyszłości. Porzucają nostalgię, aby stanąć twarzą w twarz z nową rzeczywistością, w której przyszło im żyć" [33].

Konserwatywnego rewolucjonistę cechuje nie tyle sentyment nad przeszłością, co zainteresowanie światem teraźniejszym i przyszłym. Chce on bowiem na drodze siłowej i militarnej zdruzgotać *nierzeczywistość* poprzez „rewolucję przeciwko rewolucji" (Maurras), „rewolucję ładu" (Barrès), „rewolucję z prawa" (Freyer), „rewolucję tradycjonalistyczną" (Evola) i odbudować *prawdziwe* społeczeństwo. Nie odwraca się więc od *upadłego* świata jak konserwatysta radykalny; przeciwnie — jest jego częścią, która cały czas spiskuje przeciw *nierzeczywistej* rzeczywistości, co Armin Mohler określa mianem „heroicznego realizmu" [34]. Rewolucyjny konserwatysta uwielbia epatować swoich czytelników radykalizmem, lubi szokować, ostentacyjnie podkreślać swój radykalizm i bunt: „Nie jesteśmy reakcjonistami — pisze Evola — gdyż to słowo jest za słabe" [35]. Ten radykalizm wyraża postawę konserwatysty żyjącego w „świecie ruin"

---

[31] A. Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*, Graz–Stuttgart 1999, s. 85–86, 103–104.

[32] M. Maciejewski: *Koncepcja Trzeciej Rzeszy Arthura Moellera van den Brucka*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1980, t. VI, s. 58; F. Biały: *Arthur Moeller van den Bruck i tzw. konserwatywna rewolucja*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1980, t. VI, s. 43.

[33] T. Gabiś: *Rewolucja konserwatywna*. „Pro Fide, Rege et Lege", 1996, nr 2, s. 35.

[34] A. Mohler: *Die Konservative Revolution...*, s. 125–126.

[35] J. Evola: *Orientations*. [w:] J. Mabire (red.): *Julius Evola. Le visionnaire foudroyé*. Marsat 1977, s. 38.

i w „świecie odpadków". Léon Daudet będzie w tym kontekście określał swoje poglądy jako „tradycja wojująca" (*la tradition militante*)[36], a nie radykalno-konserwatywny defetyzm. Konserwatysta radykalny jest defetystą, człowiekiem, który się poddał, który nie umie i nie chce zastosować siły w polityce, gdyż jest to niezgodne z jego poglądami moralnymi. Konserwatywny rewolucjonista zwykle nie ma takich skrupułów i nie gardzi siłą. Wręcz przeciwnie, częstokroć zachwyca go przemoc, wizja zamachu stanu i krwawej dyktatury („wołanie o wodza"[37]), ponieważ widzi w sile jedyną drogę do zwycięstwa i pokonania *dekadenckiego* i *nihilistycznego* reżimu demoliberalnego. Jego świat nie jest statyczny, lecz dynamiczny. Jest on darwinistą społecznym, zachwyca się filozofią Nietzschego i Heraklita (Spengler[38]) — czyli filozofiami walki, aryjską ideą śmierci wojownika (Evola[39]) i uważa, iż zarówno jednostki słabe, jak i małe narody są skazane na zagładę.

Rewolucyjny konserwatysta nie zamyka się w gabinecie, ponieważ wierzy, że uda mu się zmobilizować masy dla idei narodowej kontrrewolucji. Konserwatysta radykalny jest eskapistycznym utopistą, skrajnym elitarystą, który nie umie żyć w społeczeństwie masowym i masom przewodzić. Inaczej konserwatysta rewolucyjny. Ten *prawicowy desperado* czuje się w tym świecie znakomicie, liczy, że ogłupione przez demoliberalny indyferentyzm masy uda mu się rzucić przeciwko rządzącej oligarchii władzy. Właśnie w masach dostrzega swoją szansę. Tutaj pojawia się Jüngerowski *Arbeiter* — człowiek epoki masowej, zuniformizowany żołnierz ery wojen totalnych, uzbrojony nie w siłę ducha i konserwatywnych wartości, lecz w nowoczesną technikę i heroiczną koncepcję życia.

---

[36] L. Daudet: *Le stupide XIX-e siècle*, Paris 1929, s. 64.

[37] M. Maciejewski: *Niemieckie elity...*, 44–51.

[38] O. Spengler Heraklitowi poświęca swoją pracę doktorską *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*, Halle 1904. Zob. A. Fauconnet: *Un Philosophe Allemand Contemporain: Oswald Spengler*, Paris 1925, s. 7, 23n. Na temat F. Nietzschego zob. O. Spengler: *Nietzsche i jego stulecie*. [w:] *Idem, Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990, s. 101–116. Zob. A. Mohler: *Die Konservative Revolution...*, s. 86–90; W. Kunicki: *Rewolucja i regres. Radykalizm wczesnej twórczości Ernsta Jüngera*, Wrocław 1995, s. 23; *Idem: Wprowadzenie*. [w:] *Idem* (red.): *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999, s. 27–30.

[39] J. Evola: *Aryjska doktryna walki i zwycięstwa*, „Szczerbiec", 1996, nr 8–9.

Rewolucyjni konserwatyści są zagorzałymi nacjonalistami i imperialistami. Edgar Jung marzy o „Nowej Rzeszy, zapowiadanej, obiecywanej w księgach przodków, w historii niemieckiej: Rzeszy, w której znów zjednoczą się Bóg i ciało, duch i władza, cnota i piękno" [40]. Evola będzie pisał o odtworzeniu neopogańskiego Imperium Rzymskiego [41]. Zlanie się w jedno nacjonalizmu i konserwatyzmu tworzy mieszankę wybuchową, prowadzi do radykalizmu postulatów. Ten radykalizm jest w istocie świadectwem rozpaczy konserwatysty, który ogląda demoliberalny „świat ruin" [42].

Decyzjonizm

Inne wyjście z opozycji rzeczywistość *prawdziwa* — rzeczywistość *empiryczna* proponuje decyzjonizm. Nurt ten jest chronologicznie najmłodszy w konserwatyzmie, bowiem ukształtował się dopiero w okresie międzywojennym, osiągając swe apogeum w myśli polityczno-prawnej Carla Schmitta. Początki są dużo starsze i wśród prekursorów tego kierunku wymienia się Josepha de Maistre'a i Juana Donosa Cortèsa. Podstawowym założeniem, na którym ufundowany jest ten kierunek, jest rozróżnienie pomiędzy *rzeczywistością* a prawem ją chroniącym; konstytucją *prawdziwą* a prawem konstytucyjnym.

Czym jest bowiem konstytucja? Dla decyzjonisty to ustrój państwa, który może się obyć bez kartki papieru i kałamarza, to niespisane i nieuchwalone prawa zasadnicze obowiązujące w danym państwie. W ten sposób Schmitt wyróżnia dwa zupełnie odrębne pojęcia, a mianowicie konstytucję (*Verfassung*) i prawo konstytucyjne (*Verfassungsgesetz*) [43]. Konstytucja, w przekonaniu Schmitta, jest to zbiór podstawowych dla

[40] E.J. Jung: *Władztwo miernot*. [w:] W. Kunicki (red.): *Rewolucja konserwatywna...*, s. 244. Szerzej zob. S. Breuer: *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1995, s. 78–85, 104–114.

[41] J. Evola: *Imperialismo pagano*, Padova 1996, passim, np. s. 23–24.

[42] J. Evola: *Gli uomini e le rovine*, Roma 1972, s. 23.

[43] C. Schmitt: *Vefassungslehre*, Berlin 1993, s. 11–20. Zob. także C.M. Herrera: *La Polemica Schmitt — Kelsen sobre el guardian de la constitucion*, „Revista de Estudios Politicos", 1994, nr 86, s. 203; F. Ryszka: *Carl Schmitt w nauce prawa i polityki XXw.*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1996, t. XIX, s. 24–25, 38.

danego narodu zasad, praw i tradycji prawnych, ustrojowych i mentalnych. To jego struktura społeczna, hierarchia, a także podania i religia. Konstytucja jest dziełem wielowiekowej historii, a jej ducha wyraża zawsze suweren tworzący ład. To konserwatywna *prawdziwa* rzeczywistość. Prawo konstytucyjne to kilkadziesiąt paragrafów, w jakich ujęte są te zasady konstytucji. Błędne utożsamienie tych dwóch pojęć oznacza, że forma zapisu zaczyna odgrywać ważniejszą rolę niż sama treść, co jest typowe dla nauk opanowanych przez warsztat pozytywistyczny, gdzie metodologia badań jest uznawana za ważniejszą od wyniku.

W przekonaniu konserwatystów tego kierunku, konstytucja jest właśnie ładem *prawdziwym*; konsekwentnie, prawo konstytucyjne, czyli to, co zwykle określa się jako konstytucję, system polityczny państwa demokratycznego, staje się właśnie synonimem rzeczywistości *empirycznej*, czyli sztucznym konstruktem człowieka wychowanego na kryteriach myślowych Oświecenia. Wyższość konstytucji nad prawem konstytucyjnym oznacza więc nic innego jak tylko wyższość porządku *prawdziwego* nad *empirycznym*.

Za nosiciela konstytucji Schmitt uważa tego, który wyraża jej ducha, zawsze suwerena, a więc tym samym obarcza go zadaniem strzeżenia jądra konstytucji przed konstruktywistycznym gwałtem, który planuje zadać jej postoświeceniowy człowiek pod postacią prawa stanowionego. Kiedy polityczni konstruktywiści osiągną przewagę i przy pomocy prawa lub rebelii próbują dokonać zamachu na historycznie ukształtowaną konstytucję, wtedy to suweren nie ma prawa się wahać: winien naruszyć istniejący stan prawny, złamać prawo, aby obronić konstytucję narodu, czyli ład *prawdziwy*. Postulatem decyzjonisty jest więc uprawnienie suwerena do zawieszania systemu prawnego mocą indywidualnej i niepodlegającej kontroli decyzji. Jest to więc recepta na ratowanie państwa w sytuacji wyjątkowej [44].

Kwintesencją decyzjonizmu jest więc dyktatura. Przy pomocy siły fizycznej suweren ma obowiązek bronić konstytucji, czyli *rzeczy-*

[44] „Suwerenem jest ten, kto decyduje o wyjątku"; „Wyjątek ukazuje jasno istotę władzy państwowej"; „Wyjątek jest bardziej interesujący niż zasada. Zasada nie dowodzi niczego; wyjątek dowodzi wszystkiego". Cytaty pochodzą z C. Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996, s. 13, 19, 21.

wistości, przed destruktywnymi działaniami sił lewicowo-liberalnych. W sytuacjach kryzysowych dla ładu konserwatysta ewolucyjny, taki jak Burke, idzie na układy, szuka kompromisu, jest gotów poświęcić część zasad i instytucji, byle tylko uratować resztę. Decyzjonista będzie w takim przypadku wołał dyktatora, aby wyprowadził na ulicę grenadierów i spacyfikował zrewoltowane tłumy[45]. Decyzjoniści żądają więc dyktatury dla zaprowadzenia ładu. Nie jest już istotne, czy dyktator ten będzie monarchą, czy będzie pochodził ze społeczeństwa. Może być nawet członkiem najniższych warstw społecznych, nie mieć w żyłach ani odrobiny błękitnej krwi. Jego zadaniem jest utrzymanie jedności politycznej państwa i zachowanie dla przyszłych pokoleń *prawdziwego* ładu.

Dyktatura nie jest jednak w stanie odbudować katolickiego społeczeństwa, w którym panować będą organiczne stosunki i przywrócić szacunku dla starych autorytetów Tronu i Ołtarza. Dyktator jest politykiem, a nie cudotwórcą, nie jest zdolny zmienić duchowości społeczeństwa nowożytnego; nie jest władny zwalczyć konsumpcyjnego stylu życia, wolnomyślicielstwa i rozpadu ładu duchowego. Jedyne, co może uczynić, to narzucić swoją wizję państwa i nie dopuścić do tego, aby dekadencja kultury spowodowała upadek struktur państwowych i wydanie ich pod osąd głosowań i demokracji. Dyktator tworzy niejako sztuczną rzeczywistość: porządek, autorytet, hierarchię, narodowe i katolickie wartości. Dzięki temu państwo trwa, nie załamuje się, nie pogrąża w światopoglądowym nihilizmie. W środku jednak społeczeństwo jest zniszczone przez wartości epoki nowożytnej. *Rzeczywistość* istnieje tylko z wierzchu, pozornie, jest martwa w ludzkich umysłach. Dyktatura nie jest więc władna zawrócić procesów w sferze kultury — co jest celem konserwatyzmu radykalnego i rewolucji konserwatywnej — i może tylko spowodować, że państwo i jego struktury nie będą im poddane. Jest to więc forma, w jakiej wegetują społeczeństwa w epoce rozpadu. Decyzjoniści proponują, aby wegetowały nie w demokratycznej anarchii, lecz w ładzie i porządku, jaki zapewnia dyktator.

---

[45] Zob. A. Wielomski: *Kryzys Europy i dyktatura w myśli Juana Donosa Cortèsa*, „Pro Fide, Rege et Lege", 1997, nr 1, s. 19–22.

III. Perspektywy na XXI wiek

II wojna światowa jest drugim *czasem osiowym* konserwatyzmu. Po jej zakończeniu praktycznie zanika konserwatywna rewolucja, jak i decyzjonizm, tak we Francji [46], jak i w Niemczech [47]. W tych ostatnich konserwatyzm przeradza się w tzw. ogrodnictwo, czyli formę konserwatyzmu radykalnego, który odcina się od świata i pielęgnuje swe idee we własnym „ogródku" [48], bojąc się publicznego wystąpienia z obawy przed posądzeniem o *faszyzm*. Decyzjonizm najdłużej przetrwał w Hiszpanii, w postaci dyktatury frankistowskiej. Jednak i tutaj, po śmierci Caudilla, ostatecznie upada. Dziś decyzjonizm i rewolucja konserwatywna entuzjastycznie przyjmowane są jedynie w nielicznych gronach. Skutkiem tego Carl Schmitt ostatnich kilkadziesiąt lat życia spędził na przymusowej politycznej emeryturze, a Jünger i Evola — czyli ci rewolucyjni konserwatyści, którzy przeżyli wojnę — tracą wiarę w szanse kontrrewolucji, rewolucji konserwatywnej i przechodzą na pozycje konserwatywno–radykalne. U Jüngera przyjmie to postać „anarchy", czyli człowieka, który przygląda się dogorywającemu społeczeństwu, stojąc z boku, z pozycji wewnętrznego emigranta, który z uśmiechem patrzy na proces postępującego rozpadu [49]. Rewolucja konserwatywna przegrała: wygrał amerykański model świata i życia [50]. Konserwatysta stanął samotnie pośród ruin, nie mając jakichkolwiek szans na zwycięstwo. Evola miotał się w nowej

---

[46] Zob. np. F. Duprat: *Les mouvements d'extrême droite en France de 1944 à 1971*. Paris 1998, s. 14; R. Gaucher: *Les Nationalistes en France*, t. I, *La traversée du Désert (1945–1983)*, Paris 1995, s. 7–16; A. Chebel d'Appollonia: *L'Extrême Droite en France. De Maurras à Le Pen*, Paris 1996, s. 274–285. Klęskę próby „reanimacji" widać wyraźnie w niepowodzeniu przeprowadzenia w 1988 roku nowej „ankiety o monarchii" przez środowiska spadkobierców Maurrasa (P. Pujo: *La monarchie aujourd'hui*, Paris 1988).

[47] M. Maciejewski: *W kręgu ideologii Nowej Prawicy*. [w:] R. Skarzyński (red.): *Carl Schmitt i współczesna myśl polityczna*, Warszawa 1996, 143n.; *Idem: Odrodzenie ideologii rewolucyjnego konserwatyzmu po drugiej wojnie światowej*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1996, t. XIX.

[48] A. Mohler: *Konserwatyzm niemiecki...*, s. 68–69.

[49] E. Jünger: *Anarcha*, „Stańczyk", 1995, nr 3, s. 66–68. Zob. B. Kozieł: *Anarcha w epoce chaosu*, „Stańczyk", 1995, nr 3, s. 69–73.

[50] Zob. J. Evola: *„Civiltá" Americana*, Roma 1983.

sytuacji pomiędzy jeszcze większą radykalizacją — za co nawet trafił do więzienia, gdy zaczął wzywać do rzucania bomb w budynki rządowe — a samowycofaniem się na pozycje konserwatywno-radykalne, czyli na autoizolację od zdegenerowanej *nierzeczywistości*[51]. Ostatecznie wybiera to drugie rozwiązanie. Evola i Jünger już się nie buntują, lecz są ludźmi stojącymi pośród ruin, wiedzącymi, że ponieśli ostateczną klęskę. Mają trudne zadanie, które Evola określa mianem „dosiąść tygrysa" (*cavalcare la tigre*) — przetrwać we współczesnym świecie, w *nierzeczywistości*, „nie idąc wewnętrznie na kompromis, podtrzymując własną odrębną osobowość"[52]. Tradycjonalista, przegrawszy na niwie politycznej, zajmuje się autokontemplacją Tradycji, szukając jej korzeni w ezoteryce, oraz badaniem tajemnicy ludzkiego bytu[53]. Ucieczki przed światem szuka m.in. w jodze, gdyż pozwala ona oderwać się od rozpadającego się świata i kontemplować doskonałość[54]. Charakterystyczna jest ostatnia wola włoskiego konserwatysty: jego zwłoki poddano kremacji, a prochy zostały zakopane na szczycie alpejskiej góry Monte Rosa. Evola chciał zostać pochowany w górach, do których chętnie uciekał przed *nierzeczywistością*. Tam, jak sam pisał, mógł rozmyślać o Tradycji, z dala od tłumów. Prosił więc o pochowanie go na szczycie gór, gdzie byłby tylko on i ukochane słońce — symbol *prawdziwego* świata[55].

Postawa Evoli jest niezwykle logiczna: dla kontrrewolucjonisty nie ma miejsca w globalizującym się i wielokulturowym świecie XXI wieku. Nie oznacza to, że nie istnieją procesy, które mogłyby taką reakcję wyzwolić, lecz to, iż dla ludzi wychowanych we współczesnym społeczeństwie sposób myślenia dla konserwatyzmu typowy, czyli idea, iż istnieje wieczny porządek oparty na ponadczasowych wartościach, jest czymś już niezrozumiałym. W świecie opanowanym przez technikę, e-maile, media,

---

[51] M. Fraquelli: *Il filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Milano 1994, s. 208.

[52] J. Evola: *Il cammino del Cinabro*, Milano 1972, s. 198. Szerzej zob. A. Romualdi: *Su Evola*, Roma 1998, s. 99–108, 162–169; M. Fraquelli: *Il filosofo...*, s. 208.

[53] G.F. Freda: *La desintegrazione del sistema*. Padova 1980, s. 87.

[54] J. Evola: *La Yoga tantrique*. Paris 1971, s. 288–289.

[55] Zob. J. Evola: *Meditations du haut de scimes*. [w:] J. Mabire (ed.): *Julius Evola...*, s. 223–226.

telefony komórkowe, gdzie jedynym marzeniem młodego człowieka jest dorobić się pieniędzy i oddawać konsumpcji, nie ma miejsca na konserwatyzm ani na jakąkolwiek inną filozofię polityczną, czyli doktrynę, u podłoża której znajduje się zwarty system normatywny [56]. Zrozumieli to konserwatyści umiarkowani, którzy odeszli od podstawowych pryncypiów własnej doktryny na rzecz pogodzenia się z techniką i nowoczesnością, z *nierzeczywistością*, która... wygrała [57]. Rozumiał to już dwieście lat temu Bonald, gdy pisał, iż dla tłumów konserwatysta jest Don Kichotem, gdyż „wszelka namiętność niezwiązana z pieniędzmi, honorami lub przyjemnościami nazywa się dziś fanatyzmem i przesądem" [58].

Pierwodruk: *Pojęcia „rzeczywistości" i „nierzeczywistości" w radykalnej myśli konserwatywnej.* [w:] S. Stępień (red.): *Konserwatyzm. Historia i współczesność.* Lublin 2003, s. 97–112.

[56] Szerzej na ten temat pisaliśmy w tekście *Konserwatysta w świecie ruin*, „Arcana", 2000, nr 4, s. 56–60.

[57] K. Lenk: *Deutscher Konservatismus*. Frankfurt/Main 1989, s. 231–244; R. Skarzyński: *Technika jako metoda zachowania rzeczywistości. Główne idee konserwatyzmu technekratycznego*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej", 1998, t. VII.

[58] L. de Bonald: *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, t. I, Paris 1817, s. 238.

Apokalipsa polityczna.
Rozważania wokół pewnego scholium
Nicolása Gómeza Dávili

I. Czy człowiek jest Antychrystem?

Do napisania tego tekstu skłoniło nas jedno, jakby samotne, scholium Nicolása Gómeza Dávili, które brzmi: „Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek" (*El Anticristo es, probablemente, el hombre*) [1]. Scholium przedstawiające człowieka jako zapowiedzianego przez *Pismo Swięte* Antychrysta tkwi samotnie pośród wielu innych, które poruszają tematykę Boga, człowieka, religii, upadku wiary i triumfu techniki, wyalienowanych mas ludzkich wspieranych przez wyemancypowany rozum ludzki. Gómez bardzo chętnie poruszał te tematy, wskazując na postępującą laicyzację, która zniszczyła świat średniowiecznych wyobrażeń religijnych, politycznych i społecznych. Właściwie jego refleksja w tym względzie — przynajmniej na pierwszy rzut oka — niczym nie różni się od klasycznej, konserwatywnej krytyki Nowożytności i oświeceniowego racjonalizmu.

A jednak krytyka ta różni się i to w sposób radykalny. Zwracaliśmy już uwagę w innych miejscach [2], że cechą różniącą Gómeza od większości konserwatystów jest przesunięcie momentu *pęknięcia* cywilizacyjnego z wieku XVI (Renesans i Reformacja) czy XVIII (Oświecenie), na wiek XIII, co obrazują jego dwa znane scholia na temat prądów cywilizacyjnych, które rozwijały się dobrze do XIII wieku, gdy to pojawił się arystotelizm w wersji tomistycznej, który zniszczył świat tradycyjny, torując tym samym drogę racjonalizmowi w wersji nowożytnej [3]. Gómez jest radykalnym fideistą,

---

[1] N. Gómez Dávila: *Escolios a un texto implícito. Selección*, Bogota 2001, s. 97.

[2] A. Wielomski: *Konserwatyzm. Główne...*, s. 248–64.

[3] N. Gómez Dávila: *Następne scholia do tekstu implicite*, Warszawa 2006, s. 102. Omówieniu tych scholiów poświęcone są teksty: A. Wielomski: *Teologia poli-*

który rzuca *albo albo* godne Pascala czy Kierkegaarda: albo rozum i świat doczesny, albo wiara i życie wieczne. To w świetle tego Pascałowskiego, klasycznie fideistycznego zakładu, należy odczytywać problem, czy to możliwe, że to człowiek jest zapowiadanym przez *Apokalipsę* Antychrystem?

Pytaniem zasadniczym jest to, czy totalna destrukcja świata politycznego, społecznego, kulturowego i religijnego wczesnego Średniowiecza pozwala wysnuć przypuszczenie (wszak trudno tu o pewnik w takim rozumieniu, jak widzą to współczesne nauki empiryczne), że człowiek jest Antychrystem? Czy fakt, że ludzie odrzucili fideistyczną wiarę charakterystyczną dla wczesnego Średniowiecza i podjęli próbę zbudowania Królestwa Bożego na Ziemi pozwala powziąć przypuszczenie, że Antychrystem jest człowiek? Zauważmy, że w ostatnim czasie bardzo podobnej refleksji podjął się Ojciec Święty Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, gdzie opis buntu racjonalistycznego rozumu — od Francisa Bacona po Lenina[4] — wcale nie kończy się stwierdzeniem, że zbuntowany przeciwko Bogu człowiek jest Antychrystem, lecz wezwaniem do odbudowania wiary, iż Królestwo Boże (szczęście) możliwe jest tylko w Niebie, podczas gdy doskonałość ziemska jest ułudą.

Czy myśl, że człowiek może być Antychrystem, nie stanowi jakiejś dziwacznej herezji? Zauważmy, że Gómez nie zawiera tej myśli w zdaniu jednoznacznie twierdzącym; to raczej zdanie przypuszczające, gdyż zawiera owe *prawdopodobnie*. Wahanie Gómeza uwidacznia jeszcze bardziej fakt, że słowo *prawdopodobnie* jest wtrącone w normalne zdanie oznajmujące. Pozornie wygląda to tak, jak gdyby kolumbijski myśliciel chciał napisać zdanie twierdzące *Antychrystem jest człowiek*, po czym zawahał się i dopisał w środku zmniejszające siłę oddziaływania słowo *prawdopodobnie*, aby ująć wagi temu stwierdzeniu. Tak jednak nie jest, gdyż wiemy, że Gómez pisał bardzo wolno i starannie, bez przerwy

---

tyczna Nicolása Gómeza Dávili. [w:] B.J. Obidzińska, K. Urbanek (red.): *Między sceptycyzmem a wiarą. Nicolas Gómez Davila i jego dzieło*, Warszawa 2008, s. 147–60 (tenże tekst dostępny także w zbiorze *Idem: Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*, Warszawa 2009, s. 115–127); J. Bartyzel: *Styl romański w katolicyzmie. Profil duchowy Nicolasa Gómeza Dávili*. [w:] B.J. Obidzińska, K. Urbanek (red.): *Między sceptycyzmem...*, s. 31–53.

[4] Benedykt XVI: *Spe salvi*, § 16–23.

wygładzając swoje scholia, czytając je publicznie i omawiając w gronie przyjaciół[5]. Przy tak starannej metodyce trudno przypuszczać, aby owo *prawdopodobnie* znalazło się tam z powodu wahania czy niezdecydowania. Ono jest przemyślane. Gómez uważa, że człowiek jest Antychrystem, ale ponieważ wie, że nie może tego udowodnić empirycznie — a ciężar oskarżenia jest gigantyczny, samo zdanie zaś nie jest zgodne z nauczaniem Kościoła — więc woli ubezpieczyć się dodając owo *prawdopodobnie*.

II. Kto bywał Antychrystem?

Zauważmy w tym miejscu, że idea Antychrysta jako symbolu politycznego upadku i wezwania do odmiany świata, aż do niedawna używana była przede wszystkim przez rozmaite ruchy wywrotowe. Idea panującego porządku jako władztwa Antychrysta jest dosyć stara i charakterystyczna dla tej refleksji chrześcijańskiej, która stoi w radykalnej (politologicznie: antysystemowej) opozycji względem politycznego, społecznego i kulturowego *status quo*. Znamy teksty wczesnochrześcijańskie, z epoki drastycznych prześladowań, które przedstawiały cesarza rzymskiego jako Antychrysta (Hipolit Rzymski, Hilary z Poitiers)[6]. Ale po *przełomie konstantyniańskim* cała Tradycja katolicka zgodnie stała na stanowisku, że *non est enim potestas nisi a Deo* (Rz 13, 1), a więc prawowita władza — broniąca tradycyjnego porządku i połączona sojuszem z Kościołem katolickim — nie może mieć charakteru szatańskiego. Przeciwnie, Ojcowie Kościoła raczej skłaniali się do tezy, że Antychryst nie przybędzie, dopóki trwać będzie Cesarstwo Rzymskie, czyli porządek ustanowiony przez Boga rękami cesarza (Teofil z Antiochii)[7]; większość z nich przychylała się do poglądu, że Cesarstwo otrzymało prowidencjalne zadanie nawrócenia całego świata. W teologii imperialnej Euzebiusza z Cezarei, Konstantyn

---

[5] K. Urbanek: *Ex occidente lux*. [w:] N. Gómez Dávila, *Następne scholia do tekstu implicite*, Warszawa 2006, s. 5.

[6] Hipolit Rzymski: *Najdawniejsze kazanie chrześcijańskie na temat państwa*. [w:] H. Rahner (red.), *Kościół a państwo we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 1986, s. 43; Hilary z Poitiers: *Bezkrwawe męczeństwo*. [w:] *Ibidem*, s. 97–102.

[7] Tertulian: *Apologetyk*. [w:] *Ibidem*, s. 39–40.

Wielki został uznany nawet za trzynastego apostoła [8]. Szczególnego charakteru mistyki politycznej możemy doszukać się w późnośredniowiecznej Rzeszy Niemieckiej, gdzie cesarz pełni funkcję katechona, czyli tego, który powstrzymuje świat przed upadkiem i pojawieniem się Antychrysta [9].

Twierdzenie zatem, że ustanowiona władza ma charakter szatański, że któryś władca jest Antychrystem, to twierdzenie charakterystyczne dla ekstremistycznych grupek heretyckich (teologicznie) i rewolucyjnych (społecznie i politycznie), charakterystycznych dla Średniowiecza i początków Nowożytności, gdzie następuje połączenie mitów o Antychryście i trzeciej epoce panowania Ducha (millenaryzm). W tej rewolucyjnej apokaliptyce władza i stanowiony przez nią tradycyjny porządek traktowane są jako dzieło Szatana/Antychrysta [10]. Podobne zarzuty wobec papieża powtórzy — w chwili furii — radykalny fideista Marcin Luter [11].

Możemy więc stwierdzić, że uznanie świata istniejącego za dzieło Antychrysta stanowiło w Średniowieczu — w narracji heterodoksyjnej — najpoważniejsze oskarżenie, jakie tylko można było publicznie ogłosić. Zauważmy jednak, że Antychrystem nie jest tu człowiek, lecz system społeczny, który tenże człowiek stworzył, lub który dla niego stworzono, a który go uwięził. Mamy więc do czynienia nie ze stwierdzeniem, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek*, ale z klasycznym dla gnozy motywem uwięzienia pierwotnie dobrego człowieka w złym świecie, stanowiącym pułapkę zastawioną przez Szatana [12]. To raczej

---

[8] Euzebiusz z Cezarei: *Życie Konstantyna*, Kraków 2007, IV, 60, 71. Szerzej zob. C. Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996, s. 39.

[9] A. Dempf: *Sacrum Imperium.Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Darmstadt 1954, s. 317n.; C. Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997, s. 28n.

[10] T. Molnar: *L'Utopie. Eternelle Hérésie*, Paris 1973, s. 190n.; A. Tokarczyk: *Czterech jeźdźców apokalipsy*, Warszawa 1988, s. 87n.; H.O. Seitschek: *Politischer Messianismus. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, Paderborn 2005, s. 169n.

[11] M. Luter: *Kazania nieekumeniczne*, Warszawa 1988, s. 94.

[12] H. Jonas: *Religia gnozy*, Kraków 1994, s. 76n.; K. Rudolph: *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Kraków 1995, s. 82n.; E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*, Warszawa 1992, s. 103n.

teza, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, świat.* Człowiek nie jest więc Antychrystem, ale jego ofiarą; Antychrystem jest system społeczny i polityczny, legitymizowany przez Kościół katolicki. Szatan może być nawet spersonifikowany w konkretnej osobie cesarza, króla czy papieża, ale to nie o tę konkretną osobę chodzi — ona tylko symbolizuje świat *obcego* i stanowi jego widzialną głowę, stojącą na szczycie diabelskiej hierarchii społecznej.

III. Antychryst w narracji kontrrewolucyjnej

Teza Gómeza, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek,* nie jest jednak — wbrew pozorom — na gruncie konserwatywnej krytyki nowożytności czymś szczególnym. To, co kolumbijskiego reakcjonistę różni od innych konserwatystów, to fakt, że idea ta została wyrażona zupełnie wprost i *expressis verbis.* Nikt poza nim nie napisał tego tak otwarcie, choć myśl ta nie jest obca kontrrewolucyjnej teologii politycznej.

Kontrrewolucyjna teologia polityczna wychodzi z założenia, że porządek tradycyjny, oparty na chrześcijaństwie, jest porządkiem *prawdziwym,* gdyż stworzonym przez Boga, czy to bezpośrednio w chwili stworzenia, czy też za pomocą teleologicznie pojętej tradycji. Zasady tegoż porządku mają więc charakter autonomiczny wobec działań i zamierzeń człowieka, któremu nie wolno zmienić esencji świata zastanego, który nie jest przezeń tworzony, lecz jest mu dany. To teoria znanej nam już tzw. autonomii rzeczywistości [13]. Próba zmiany istoty rzeczywistości, którą zaczął obmyślać i krok za krokiem realizować człowiek nowożytny, dopełniła się w postaci Rewolucji Francuskiej, a następnie świata epoki masowej (w wersji tak demokratycznej, jak i totalitarnej). Załamanie się tradycyjnego porządku — którego autorstwo przypisywano Bogu — prowadziło do naturalnego pytania, czy nie mamy do czynienia z początkiem zdarzeń opisywanych w *Apokalipsie*? Czy ścięcie 21 stycznia 1793 roku Ludwika XVI nie było tożsame z upadkiem katechona? Czy Rewolucja nie jest dziełem Szatana/Antychrysta? Joseph de Maistre

[13] K. Lenk: *Deutscher Konservatismus*, *op.cit.*, s. 45n.

jako pierwszy (1796) stwierdza, że Rewolucja ma charakter „szatański" i jest „schizmą bytu" [14].

IV. Antychryst u Josepha de Maistre'a

W myśli kontrrewolucyjnej zarodek idei, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek* znajdziemy po raz pierwszy właśnie u de Maistre'a, który w dziele *O papieżu* (1819) stawia tezę, że albo katolicyzm pod przywództwem papieża pokona świat ideowy rewolucji, albo po rewolucji politycznej i społecznej lat 1789–1815 ludzkość czeka wielka rewolucja religijna [15]. Skoro katolicyzm wydaje się przegrywać konfrontację ze światem ideowym Rewolucji — a przecież przegrać z oczywistych względów nie może, skoro Piotr dostał zapewnienie samego Chrystusa, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła (Mt 16, 18) — to mamy pewny znak, że ludzkie metody walki politycznej uległy już wyczerpaniu i „czasy nadeszły", a więc należy studiować *Apokalipsę* [16]. Być może objawił się już nawet zapowiadany Antychryst — to *prawdopodobnie* Napoleon, który spersonifikował w sobie rewolucyjny bunt człowieka przeciwko Bogu [17].

Joseph de Maistre uznaje Rewolucję za spełnienie proroctwa *Apokalipsy*. Podobnie jak Gómez nie ma jednak pewności co do prawdziwości swojej interpretacji, której ortodoksyjność jest mocno wątpliwa. Dlatego poglądy te przedstawia w prywatnych notatkach (część z nich poznaliśmy dopiero w latach dwudziestych XX wieku) i w wydanych dopiero pośmiertnie *Wieczorach Petersburskich* (*Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 1821), gdzie stawia tezę, że po zakończeniu Rewolucji nadejdzie tysiącletnie panowanie Chrystusa, który ugasi pożar rewolucyjny i będzie panował nad światem, a swoją stolicą ustanowi Jerozolimę; tysiącletnie panowanie

[14] J. de Maistre: *Considérations sur la France*, *op.cit.*, s. 56.

[15] J. de Maistre: *O papieżu*, Kraków 1853, s. 11, 283.

[16] J. de Maistre: *Les soirées de Saint-Petersbourg*. Paris 1960, s. 320; *Idem*: *Correspondance*. [w:] *Idem*: *Oeuvres*. T. XI. Lyon 1886, s. 307–08.

[17] J. de Maistre: *Lettres et opuscules...*, t. I, s. 32–33.

Chrystusa uwieńczy zaś apokatastaza, za pomocą której Bóg zakończy dzieje [18].

V. Antychryst Juana Donosa Cortèsa

Podobne poglądy znajdujemy u hiszpańskiego kontrrewolucjonisty epoki Wiosny Ludów — Juana Donosa Cortèsa. U Donosa znajdujemy ten sam ton apokaliptyczny; nawet jest on jeszcze bardziej zradykalizowany, gdyż de Maistre widział tylko początek epoki rewolucyjnej (umiera w 1821 roku), podczas gdy Donoso żyje w samym środku przełomowego wieku XIX. Carl Schmitt pisze trafnie, że „jego imię zawsze pojawia się jako echo katastrofy" [19]. Wyczuwając ten mistyczno-pesymistyczny ton refleksji Donosa, José Maria Beneyto nadał swojej książce o hiszpańskim konserwatyście charakterystyczny tytuł *Apokalipsa nowożytności* (*Apocalipsis de la modernidad*, 1993).

Według Beneyto, centralnym motywem filozofii politycznej Donosa jest zbliżająca się apokalipsa, która będzie karą za wielki bunt człowieka przeciwko porządkowi Boga, co obrazują słynne słowa hiszpańskiego konserwatysty:

> »będziecie jako bogowie« — taka jest formuła pierwszej rewolucji pierwszego człowieka przeciwko Bogu. Od Adama, pierwszego rebelianta, aż do Proudhona — ostatniego bezbożnika, taka jest formuła przyszłych rewolucji [20].

Zdaniem Beneyto, istota fideizmu politycznego Donosa sprowadza się do przekonania, że wyemancypowany człowiek nowożytny nie może wygrać, gdyż zło nie może odnieść ostatecznego triumfu; równocześnie

---

[18] E. Dermenghem: *Joseph de Maistre mistique*. Paris 1923, s. 329; A. Wielomski: *Od grzechu do apokatastasis. Historiozofia Josepha de Maistre'a*. Lublin 2007, s. 330n. Kluczowy fragment *Les soirées de Saint— Petersbourg* (*Rozmowa o końcu świata*) dostępny w j. polskim w „Archiwum Historii Myśli Politycznej", 1998, t. 7.

[19] C. Schmitt: *Donoso Cortès in gesamteuropäischer Interpretation*, Köln 1950, s. 7.

[20] J. Donoso Cortès: *Oeuvres*, t. I, Paris 1858, s. 317.

Donoso nie widzi żadnych szans, aby to, co nazywa Cywilizacją Katolicką mogło jeszcze zatriumfować nad Cywilizacją Filozoficzną, której realizacją jest Rewolucja Francuska i potop rewolucyjny XIX wieku. Świat stanął więc wobec dwóch niemożliwych alternatyw, które zarysował już de Maistre: koniecznej kontrrewolucji, dla której brakuje ludzkich sił, albo mrocznego zwycięstwa rewolucji, która unicestwi całkowicie świat stworzony przez Boga. Obydwie te alternatywy są niemożliwe: pierwsza dlatego, że nie ma kto jej uczynić; druga, gdyż oznaczałaby zwycięstwo zbuntowanego człowieka nad Bogiem. Dlatego też uwieńczeniem procesu rewolucyjnego, gdy uczniom Robespierre'a i Proudhona będzie się już wydawało, że osiągnęli eschatologiczny triumf, będzie zstąpienie Chrystusa z Niebios, zdruzgotanie porewolucyjnego i schizmatyckiego świata ludzkiego za pomocą cudu, a ostatecznie stworzenie na ziemi Królestwa Bożego, którego cechą charakterystyczną będą decyzjonistyczne (autorytarne) rządy Boga i ostateczne ujarzmienie ludzkiego rozumu [21].

VI. Antychryst u Carla Schmitta

W wieku XX tezy de Maistre'a i Donosa zostały zradykalizowane przez apokaliptyczny fideizm polityczny Carla Schmitta. Fideizm — rozumiany jako absolutne przylgnięcie do wszystkich prawd Objawienia z wykluczeniem racjonalnego badania — stanowi podstawę teologii politycznej niemieckiego myśliciela. Zdaniem Heinricha Meiera, z fideizmu wynikają podstawowe idee polityczne Schmitta: rozróżnienie wroga i przyjaciela (*Feind — Freund*); koncepcja kontrrewolucyjnego dyktatora jako zlaicyzowanego katechona; odrzucenie prawa naturalnego, a w konsekwencji idei państwa prawnego [22].

---

[21] *Ibidem*, t. I, s. 361–369. Starannie analizuje to wzmiankowany w tekście J.M. Beneyto: *Apocalipsis de la modernidad*, Barcelona 1993, s. 220n. Tak radykalna teza Donosa wywołała duże kontrowersje w hiszpańskim świecie katolickim, któremu obca była taka polityczna mistyka — zob. D. Sevilla: *Polémica española sobre el „Ensayo" de Donoso Cortés*, „Anales de la Universidad de Valencia", 1951–52, nr 25, s. 89–122.

[22] H. Meier: *Czym jest teologia polityczna?*, „Teologia Polityczna", 2003–2004, nr 1, s. 178–184; *Idem*: *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction*

Schmitt jest myślicielem apokaliptycznym, który bez wahania obstawia w Pascalowskim zakładzie fideistycznie pojętą wiarę, choć jego wrogiem nie jest już — jak dla de Maistre'a czy Donosa — wyłącznie oświeceniowy rozum. Schmitt zmaga się nie tylko z rozumem i stworzonymi przezeń laickimi ideologiami (liberalizm, socjalizm, komunizm), lecz także z końcowym produktem racjonalizmu, jakim jest świat techniki, przeciwko któremu kieruje swoje liczne pisma. Pamiętajmy, że niemiecka konserwatywna myśl polityczna XX wieku opanowana jest przez problem techniki [23]. Ta bowiem — tłumaczy Schmitt — oznacza *neutralizację* świata idei, wartości i cnót na rzecz konsumpcji [24]. Istnieją dwie antagonistyczne wizje świata: albo świat techniki i konsumpcji, który nakazuje żyć na *tym* świecie i problemami *tego* świata; albo świat Objawienia, nakazujący żyć na *tamtym* świecie i problemami *tamtego* świata.

Z lektury prywatnych zapisków Schmitta z lat 1947–1951 (znów charakterystyczny motyw, że rozważania tego typu znajdują się w dziele wydanym pośmiertnie i niepisanym w celu publikacji) wyłania się wizja świata, gdzie uzbrojony w rozum i technikę człowiek-antychryst świętokradczo dokonał zamachu na fideistyczny świat Objawienia [25]. Świat, w którym żyjemy, prawie całkowicie został opanowany przez mroczny rozum i zbliża się apokalipsa. Może nawet więcej, to Nowożytność jest apokalipsą, która dzieje się na naszych oczach. Przed ostateczną zagładą chroni nas katechon w postaci Kościoła katolickiego: „Kościół rzymski

---

between Political Theology and Political Philosophy, Chicago and London 1998, s. 66n.; *Idem*: *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart–Weimar 1998, s. 63n.

[23] K. Lenk: *Deutscher Konservatismus*, *op.cit.*, s. 231n.; H. Jeffrey: *Reactionary Modernism, Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1986; S. Breuer: *Anatomie der Konservativen...*, s. 75n.; R. Skarzyński: *Technika jako metoda...*, s. 61n.

[24] C. Schmitt: *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*. [w:] *Idem*: *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 94n.; *Idem*: *Politische Theologie II*, *op.cit.*, s. 92n.; *Idem*: *Epoka neutralizacji i polityzacji*. [w:] W. Kunicki (red.): *Rewolucja konserwatywna...*, s. 438n.

[25] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, s.10, 75, 83–84, 97, 100, 132, 160–161, 245, 291, 306, 310–311.

jest historyczną rzeczywistością (...). On jest *κατέχων*"[26]. Nowożytność jest szatańskim buntem przeciwko Bogu, dlatego Schmitt stawia alternatywę: *albo* Marks — *Manifest komunistyczny* — Hitler, *albo* Kierkegaard i *Syllabus*[27]. Tę przeciwność między techniką a światem Boga wyraża proste zdanie: „Ideałem Lenina był zelektryfikowany świat"[28].

VII. Kto jest „księciem tego świata"?

Czy z rozumowania de Maistre'a, Donosa i Schmitta wynika, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek*? Po części. De Maistre, Donoso i Schmitt opisują Rewolucję roku 1789 i kolejne, będące jej dopełnieniem, w kategoriach apokaliptycznych, przy tym ani słowem nie wspominają, że na ziemi pojawił się jakiś byt inny niż człowiek, którego istotą jest zło i wola radykalnej destrukcji świata chrześcijańskiego. Przeciwnie, piszą wyłącznie o buncie człowieka przeciwko porządkowi stworzonemu przez Boga. W teologii politycznej tych tradycjonalistów rolę Antychrysta pełni więc rewolucjonista. To nie żaden upadły anioł czy eon, to człowiek zostanie pokonany na polach Armagedonu przez Chrystusa i to na gruzach jego pychy zwycięski Bóg wybuduje Tysiącletnie Królestwo Boże[29].

Nie ma wątpliwości, że rewolucjonista pełni w kontrrewolucyjnej myśli politycznej funkcję, którą *Apokalipsa* przypisuje Antychrystowi. Mimo to żaden z trzech wielkich myślicieli europejskiej kontrrewolucji nie twierdzi wprost, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek*. Najbliżej tego twierdzenia jest Schmitt, gdyż apokalipsa nowożytności jest w jego koncepcjach pozbawiona Antychrysta w postaci osobowej (motyw silnie występujący u de Maistre'a i Donosa), stając się człowie-

---

[26] *Ibidem*, s. 253.

[27] *Ibidem*, s. 30, 176, 203, 281.

[28] *Ibidem*, s. 273.

[29] Pogląd o tysiącletnim królestwie Chrystusa sam w sobie nie jest ortodoksyjny. Problem źródeł tego poglądu i odrzucenia go przez Kościół omawia np. J.-B. Franzelin: *La Tradition*, Conde sur Noireau, b.r.w., s. 241–255.

kiem zbrojnym w technikę. Tak motyw ten pojmował też w myśli Gómeza — niedawno zmarły włoski *gómezolog* — Franco Volpi [30].

De Maistre, Donoso i Schmitt nie chcieli napisać, że *Antychrystem jest, prawdopodobnie, człowiek*. Może aż tak radykalnie sprawy tej nie pojmowali, może nie chcieli tego wyrazić tak dobitnie, woląc personifikować Antychrysta w postaci Napoleona, Proudhona i Lenina. Antychrystem wydawał im się przywódca rewolucji, mogli go pojmować jako byt zbiorowy (rewolucjoniści), ale nie jako wszystkich ludzi, także więc tych, którzy wystąpili przeciwko rewolucjom. W tej perspektywie Nicolás Gómez Dávila jawi się jako myśliciel apokaliptyczny najbardziej radykalny.

Pierwodruk: *Rozważania wokół pewnego scholium Nicolása Gómeza Dávili*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2010, nr 65, s. 56–63.

30 F. Volpi: *Nicolás Gómez Dávila. El solitario de Dios*, Bogota 2005, s. 48.

Czy historię można cofnąć?
Problematyka przyczyn wybuchu Rewolucji Francuskiej w myśli konserwatywnej

I. Co wywołało Rewolucję?

Rewolucja Francuska stanowi jeden z najważniejszych punktów zwrotnych w historii cywilizacji zachodniej. Ze stwierdzeniem tym godzą się zarówno jej entuzjaści, jak i przeciwnicy, różniąc się przy tym oceną wydarzeń zapoczątkowanych przez rok 1789. Dla tych pierwszych, to świt nowoczesności; dla tych drugich, to początek schyłku cywilizacji. Pytaniem zasadniczym pozostaje kwestia, czy historia cywilizacji europejskiej była zdeterminowana w taki sposób, że Rewolucja Francuska musiała wybuchnąć, ewentualnie czy stworzony przez nią nowy świat ideowy, społeczny i polityczny — nawet gdyby konkretne wydarzenia potoczyły się inaczej niż w 1789 roku — musiał stać się faktem i ukształtować rzeczywistość w taki sposób, w jaki ją oglądamy?

Celem tego tekstu nie jest omawianie odpowiedzi poszczególnych szkół politycznych, politologicznych i socjologicznych na postawione przed chwilą pytanie. Było to przedmiotem mojego zainteresowania w innym tekście — poświęconym Rewolucji Francuskiej — gdzie wyróżniłem interpretacje kładące nacisk na przyczyny: 1) społeczno-gospodarcze; 2) podatkowe (deficyt budżetowy); 3) teorie spiskowe; 4) teorie o Rewolucji jako dziecku filozofii [1]. W niniejszym tekście interesować nas będzie kwestia, jak przyczyny wybuchu Rewolucji oceniali jej zagorzali krytycy, czyli konserwatyści.

[1] A. Wielomski: *Rewolucja Francuska*. [w:] *Encyklopedia „Białych Plam"*, t. XV, Radom 2005, s. 254–257.

Refleksja konserwatywna i kontrrewolucyjna zawiera w sobie wszystkie cztery wspomniane idee przyczyn sprawczych wybuchu Rewolucji 1789 roku, choć akcent pada zdecydowanie gdzie indziej niż w interpretacjach liberalnych i marksistowskich. Te ostatnie, za podstawę ludzkich działań przyjmując politykę pojętą behawioralnie, zdecydowanie najchętniej widzą Rewolucję jako wielki bunt mieszczaństwa przeciwko królowi, arystokracji i katolicyzmowi, czyli przeciwko pozostałościom świata feudalnego i podziałów stanowych [2]. Wzbogacone mieszczaństwo miało nie rozumieć starych podziałów opartych na cenzusie urodzenia, a szczególnie różnego rodzaju przywilejów honorowych i podatkowych, co pozwoliło Emanuelowi Sieyesowi ogłosić, że to Stan Trzeci — pozbawiony immunitetów i wyjątków — jest Narodem [3].

W myśli konserwatywnej właściwie nie pojawia się motyw Rewolucji jako nieuniknionego wyniku procesów społecznych i gospodarczych. I pojawiać się nie może. Jeśli bowiem wydarzenia polityczne stanowić by miały — posłużmy się tu językiem Marksa — jedynie *nadbudowę* nad ekonomiczną *bazą*, to jakikolwiek opór przeciwko Rewolucji musiałby być interpretowany wyłącznie jako ochrona *klasowych* interesów liczącej 2% społeczeństwa arystokracji i duchowieństwa, a myśl o kontrrewolucji byłaby jednoznaczna z obroną tychże egoistycznych interesów przeciwko nowoczesnej strukturze ekonomicznej i społecznej. Czyniłoby to z konserwatyzmu swojego rodzaju donkiszoterię grupki dawnych posiadaczy, którzy głowami walą w mur kapitalistycznego społeczeństwa, nie mając żadnych szans zatrzymać i cofnąć zmiany społecznej [4].

---

[2] Np. G. Lefebvre: *Etudes sur la Révolution française*, Paris 1954, s. 245; A. Mathiez: *Rewolucja Francuska*, Warszawa 1956, s. 3n.; A. Soboul: *Précis d'histoire de la Révolution française*, Paris 1962, s. 8. Koncepcje te opisuje — b. krytycznie, jako symplicystyczne — A. Cobban: *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge 1999, s. 8–14.

[3] E. Sieyès: *Qu'est–ce que le Thiers–Etat?* B.m.w. 1789, s. 2.

[4] Konserwatyzm tak przedstawiają badacze liberalni i marksistowscy, np. S. Huntington: *Conservatism as an Ideology*, „American Political Science Review", 1957, nr 2, s. 454; L. Elm: *Zur begrifflichen Bestimmung und Periodisierung des Konservatismus*. [w:] *Idem* (red.): *Falsche Propheten. Studien zum konservativ–antidemokratischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin 1984, s. 9–10; K. Mannheim: *Myśl konserwatywna*, Warszawa 1986, s. 19n.

Charakterystyczne jest przy tym, że dostrzeganie szerszych przyczyn społecznych wpływa na deradykalizację konserwatystów i ich niewiarę w możliwość totalnej restauracji świata przedrewolucyjnego, co owocuje chęcią zawarcia z siłami rewolucyjnymi jakiegoś kompromisu[5]. Jeśli kontrrewolucjonista dostrzega już społeczne przyczyny Rewolucji, to nie we własnym kraju. Czynił tak np. hiszpański dziewiętnastowieczny konserwatysta, Jaime Balmes, uważający, że w mieszczańskiej Francji liberalna rewolucja posiada bazę społeczną, a w rolniczej Hiszpanii nie, a więc jest to ideologia kapitalistycznej Francji importowana zza Pirenejów[6].

Za inny wariant należy potraktować koncepcję z okresu międzywojennego Jacquesa Bainville'a — który pisał w tradycji orleanistycznego konserwatyzmu mieszczańskiego — że Rewolucja była spowodowana przez deficyt budżetowy państwa, wynikiem którego było rosnące zadłużenie i procesy inflacyjne (system Lawa), co wywołało sprzeciw mieszczaństwa, którego oszczędności zostały zagrożone przez inflację, i co spowodowało gwałtowny upadek zaufania do władzy. Dlatego też zebrane pośpiesznie Stany Generalne eksplodowały radykalnymi koncepcjami politycznymi[7]. Koncepcja ta wprawdzie jest formą uznania, że Rewolucja miała przyczyny materialne, ale zarazem nie polegają one na politycznej emancypacji wzbogaconego mieszczaństwa, lecz na jego radykalizacji z powodu kryzysu finansów państwa. Wynika z tego, że gdyby ewentualny proces naprawczy budżetu powiódł się, to Rewolucja nie musiałaby wcale wybuchnąć, gdyż nie miała przyczyn społecznych. Bainville odrzuca społeczne przyczyny Rewolucji. To tylko książki filozofów ukazywały kryzys, którego nie było; zarzucały władzy arbitralność, której nie było:

---

[5] J. Godechot: *La contr-révolution. Doctrine et action*, Paris 1984, s. 139–40; A. Wielomski: *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu (1789–1830)*, Kraków 2003, s. 66–67.

[6] J. Balmes: *Antologia politica*, t. II, Madrid 1981, s. 8n, 26n. Szerzej na temat tej kwestii u Bałmesa piszą V. Alba: *Los conservadores en España*, Barcelona 1981, s. 77–79; M. Fraga Iribarne: *El pensamiento conservador español*, Barcelona 1981, s. 50–51, 72–75, 95n., 108, 363; A. Wielomski: *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej*, Biała Podlaska 2006, s. 73–74.

[7] J. Bainville: *Dzieje Francji*, Wrocław 1946, s. 294n.

Gdy umierał Ludwik XV, niezadowolenie wprawdzie szerzyło się, lecz nie było nieuleczalne. Ferment, jeśli istniał, był tylko powierzchowny. *Ancien Régime* potrzebował reform. Zdawał sobie z tego sprawę. Zastój nigdy nie był jego dewizą; ileż to razy ustrój przekształcał się od czasu Hugona Kapeta! Oczywiście najpopularniejsi byli fabrykanci systemów, bowiem łatwiej jest przebudować społeczeństwo na papierze, według idealnego planu, niżli dostosować instytucje, ustawy, administrację kraju do potrzeb nowych pokoleń. Stąd olbrzymi sukces Jana Jakuba Rousseau, typowego symplifikatora [8].

Zdaniem Bainville'a, były drobne afery, drobne kłopoty, ale Francja miewała w historii poważniejsze, właściwie „nigdzie nie można było dostrzec przygotowań ani rzeczywistych pragnień rewolucyjnych", ale „w społeczeństwie szerzyły się nastroje mające w sobie coś chorobliwego" [9].

Byłoby jednak zbytnim uproszczeniem stwierdzenie, że antagoniści Rewolucji nie dostrzegali żadnych mankamentów społeczeństwa przedrewolucyjnego. Nawet w pismach Josepha de Maistre'a, Louisa de Bonalda i Juana Donosa Cortèsa — czyli u *jastrzębi* kontrrewolucji — niejednokrotnie takie elementy dostrzegamy i nie jest przypadkiem, że wszyscy ci myśliciele początkowo Rewolucję popierają, widząc w niej ruch przeciwko nagromadzonym nadużyciom [10]. Trudno też przypuszczać, aby w późniejszym okresie autorzy ci *zapomnieli* o wadach przed-

[8] *Ibidem*, s. 260.

[9] *Ibidem*, s. 261, 270.

[10] Na temat J. de Maistre'a przede wszystkim klasyczna praca F. Descostes: *Joseph de Maistre avant la Révolution*, t. I–II, Tours 1895; R. Triomphe: *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un materialiste mistique*, Geneve 1968, s. 70–71, 96n.; C.–J. Gignoux: *Joseph de Maistre. Prophète du passé, historien de l'avenir*, Rennes 1963, s. 24n; B. Bondy: *Die reaktionäre Utopie. Das politische Denken von Joseph de Maistre*, Köln 1982, s. 32n. Na temat L. de Bonalda pisze H. Moulinié: *De Bonald, la Vie, la Carrière, la Doctrine politique*, Paris 1915, s. 3–21; M.H. Quinlan: *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Washington 1953, s. 3–4; J.M. Osés Gorraiz: *Bonald o lo absurdo de toda revolución*, Pamplona b.r.w. [1999], s. 13–31. Na temat J. Donosa Cortèsa piszą: F. Suárez Verdaguer: *La primera posición de Donoso Cortés*, „Arbor", 1946, nr 16, s. 73–98; *Idem*: *Introducción a Donoso Cortés*, Madrid 1964, s. 3–90; J.M. Beneyto: *Apocalipsis de la modernidad*, *op.cit.*, s. 21–57.

rewolucyjnego ustroju. Chodzi raczej o to, że w polemice z rewolucjonistami nacisk kładli prawie wyłącznie na zalety *Ancien Régime'u* i na tuszowanie lub tłumaczenie wad tegoż systemu. Te trzy wielkie postaci żyły w okresie najgwałtowniejszej polemiki z rewolucjonistami i żyły właściwie tą polemiką. Dlatego też współczesnemu czytelnikowi wydają się być apologetami przedrewolucyjnego świata, którzy patrzyli nań przez swoiste *ideologiczne okulary*. Dokładna analiza tekstów dowodzi jednak poważnego krytycyzmu wobec przedrewolucyjnej rzeczywistości, który gaśnie i zanika dopiero w porównaniu z nicością porządku stworzonego przez Rewolucję, będącą nie jakimś tam błędem, ale autentyczną „schizmą bytu" (de Maistre), „antyrzeczą" (Charles Maurras), „światem ruin" (Julius Evola) czy „niebytem" (Victor Pradera) [11].

Warto podkreślić, że poglądy, iż przedrewolucyjna Francja żadnych reform nie wymagała, należą do rzadkości. W kontekście tym wymienić można francuskiego historyka ze szkoły *Action Française*, Pierre'a Gaxotte'a [12].

Można stwierdzić, że kontrrewolucjoniści, dostrzegając pewne problemy przedrewolucyjnego ładu, konfrontowali je z gwałtownością procesu rewolucyjnego, rzeziami, morderstwami, szubienicami i szafotami. Jeśli dostrzegali, że przedrewolucyjny świat potrzebował reform, często nawet zasadniczych, to nie uważali jednak tych mankamentów za tak wielkie, aby wywołać rewolucję, która wstrząsnęła religią, zamordowała króla i uwięziła papieża, zgilotynowała tysiące szlachty i spowodowała śmierć setek tysięcy ludzi. Ta jaskrawa dychotomia pomiędzy drugorzędnymi przyczynami społecznymi Rewolucji a cywilizacyjną hekatombą, jaką Rewolucja się okazała, spowodowała potrzebę racjonalnego wytłumaczenia gwałtowności procesu rewolucyjnego, a szczególnie ekstremalnych zachowań w czasie Terroru. Skoro racjonalne przyczyny społeczne nie były w stanie wytłumaczyć aberracji dziejących się we Francji po

[11] J. de Maistre: *Considérations sur la France*, *op.cit.*, s. 56; Ch. Maurras: *République et Décentralisation*, Toulouse 1905, s. 87; V. Pradera: *El Estado Nuevo*, Madrid 1941, s. 126; J. Evola: *Gli uomini e le rovine*, *op.cit.*, s. 23.

[12] Zob. opisujące przedrewolucyjną rzeczywistość rozdziały I–II w jego pracy *Rewolucja francuska*, Gdańsk 2001.

1789 roku, tedy pojawiła się racjonalizacja innego typu: teorie spiskowe, szczególnie ta najgłośniejsza Augustina de Barruela[13].

Spisek wiele tłumaczy. Przede wszystkim dychotomię pomiędzy drugorzędnymi przyczynami wybuchu Rewolucji — których istnienia świadom był i Barruel [14] — a jej radykalnym przebiegiem. Poddani mieli rację żądając pewnych reform, ale rzecznikami poddanych okazała się sekta złożona z filozofów i wolnomularzy, która przechwyciła władzę dla realizacji swoich celów. Nie były zaś nimi mniejsze czy większe reformy społeczne i polityczne — być może pożądane dla kraju — ale kreacja nowego świata politycznego, społecznego i religijnego, wedle wskazań utopijnych ideologii. Chodziło nie o reformę, ale o kreację rzeczywistości za pomocą terroru. To tłumaczy radykalizm Rewolucji i dysonans między przyczynami wydarzeń a ich przebiegiem.

Faktem niezaprzeczalnym jest przeto powszechny sprzeciw konserwatystów wobec interpretacji Rewolucji jako dzieła zbuntowanego mieszczaństwa, które wzrosło w siłę liczebną i zamożność, nijak nieprzystającą do przedrewolucyjnych przegród stanowych. Kontrrewolucjoniści patrzyli na kwestie ekonomiczne — jak słusznie zauważa Vincenza Petyx — jako na „gałąź etyki" [15], czyli zgodnie z klasyczną filozofią polityczną, gdzie kwestie społeczne uznawano właśnie za gałąź etyki. Konserwatyści, przeciwstawiając się behawioralnym koncepcjom tłumaczenia procesów politycznych, wskazywali raczej na odwrotną zależność, a mianowicie na fakt, że burżuazja francuska wyrosła na gruncie rewolucyjnego szabru

---

[13] Przede wszystkim A. Barruel: *Historia jakobinizmu*, t. I–IV, Berdyczów 1812. Inne prace o teorii spisku w tym okresie to: Cadet–Gassicourt: *Le tombeau de Jacques Molay ou Histoire secrète et abrégée des initiés anciens et modernes des Templiers, Francs–Moçons, Illuminés, etc. et recherche sur leur influence dans la Révolution française, suivie de la Clef des Loges*. B.m.w., an 5 [1797]; Cagliostro: *Vie de Joseph Balsamo connu sous le titre de Cagliostro, extraite de la procédure inscrite contre lui, à Rome, en 1790*. B.m.w. [1790]; Ventre de La Touruobe: *Histoire de la conjuration de Louis–Philippe–Joseph d'Orléans*. B.m.w. 1796; M. Robison: *Preuve d'une conspiration formée par les Francs–Macons, les Illuminés et les sociétés littéraires contre toutes les religions, tous les gouvernements de l'Europe*, Londres b.r.w.

[14] M. Riquet: *Augustin de Barruel. Un jésuite face aux Jacobins franc–maçons, 1741–1820*, Paris 1989, s. 57.

[15] V. Petyx: *Borghesia e proletario in Bonald*, „Il pensiero politico", 1979, s. 411.

tzw. dóbr narodowych, gdy zrabowane duchowieństwu i arystokracji majątki rozprzedano za bezcen (0,5–10% wartości) i stworzono niejako *ex nihilo* nową arystokrację pieniądza [16].

Koncepcja o pozaspołecznych i pozaekonomicznych przyczynach Rewolucji przeważa tedy w konserwatywnych krytykach Rewolucji Francuskiej. Jej istotę stanowi negacja tezy, że Rewolucja była nieunikniona, gdyż nie spowodowały jej żadne obiektywne przyczyny społeczne, lecz błędy intelektualne zawarte w filozofii XVIII wieku. Teza ta jest kompletnym zaprzeczeniem socjologiczno-behawioralnej idei Rewolucji, uwarunkowanej przez przyczyny społeczne. Co więcej, w refleksji konserwatywnej świat społeczny jest postrzegany jako stwarzany nie przez stosunki gospodarcze, lecz przez kulturę.

Antagoniści Rewolucji sami byli ludźmi Oświecenia; urodzili się i wychowali w tej epoce. Filozofia zwykle zaczęła ich razić dopiero po wybuchu Rewolucji, gdy zobaczono jej niszczycielskie skutki w praktyce. Zaczęto teraz na nowo analizować pisma XVIII wieku pod kątem ich możliwej inspiracji dla rewolucyjnych idei i terroru. Szybko dostrzeżono, że teksty te cechuje nieprawdopodobny radykalizm, a szczególnie absolutna pogarda dla rzeczywistości empirycznej, tradycji, obyczaju, autorytetów, Kościoła — czyli wszystkiego tego, co otaczało ludzi od setek lat. W tej interpretacji podkreśla się specyficzny charakter myśli oświeceniowej: filozofowie w ogóle nie badali otaczającej ich rzeczywistości; pomimo głoszonego kultu nauk empirycznych, stosowali doświadczenie jedynie w naukach przyrodniczych, podczas gdy modele polityczne tworzyli na podstawie historii starożytnej, wiedzy o dalekich krajach, a zwykle na podstawie własnych fantazji o świecie idealnym [17].

Zdaniem konserwatystów, filozofia XVIII wieku kontestuje dosłownie wszystkie elementy, na których opiera się dotychczasowy świat, odrzuca wszystkie autorytety i nie żąda wcale reform politycznych, ale

---

[16] Np. J. Mallet du Pan: *Considérations sur la nature de la révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée*. Bruxelles 1793, s. 65; *Idem: Correspondance politique pour servier à l'histoire du républicanisme français*, Hambourg 1796, s. XXVIII; J. Bainville: *Lectures*, Paris 1937, s. 312–313.

[17] Na przykładzie J. de Maistre'a analizuję to w pracy *Od grzechu do apokatastasis*, *op.cit.*, s. 199–250.

totalnego unicestwienia wszystkiego, co przyniosła historia, i co stanowi istotę rzeczywistości. Na to miejsce planowano zbudowanic zupełnie nowego społeczeństwa wedle teoretycznych planów, jakie wysnuli filozofowie niemający pojęcia o realnych sprawach społecznych. Chodziło nie tylko o głęboką rewolucję społeczną i polityczną, ale o zmianę samej natury ludzkiej. Trudno uznać, aby te idee wyrażały interesy jakichś grup społecznych (np. burżuazji), gdyż wychodząc od nominalistycznej (liberalnej) wizji człowieka (umowa społeczna), kończyły się przeważnie koncepcjami kolektywistycznymi i komunizującymi, czyli przeciwnymi najbardziej oczywistym interesom burżuazji. Zdaniem przeciwników Rewolucji, interesy klasowe czy ekonomiczne nie są zdolne wyjaśnić gościnności i wsparcia finansowego zamożnych arystokratów dla skrajnych egalitarystów w rodzaju Jeana Jacquesa Rousseau. Oznacza to, że mamy do czynienia z utopią polityczną, którą propagowano przez kilkadziesiąt lat, i którą próbowano wcielić w życie bez liczenia się z rzeczywistością.

Pojawia się tu pytanie o źródła powodzenia podobnych wywrotowych i nierealnych nauk. Konserwatyści wskazywali tu przede wszystkim na zjawisko intelektualnej mody — w XVIII wieku wypadało czytać Woltera i Rousseau — a przedstawiciele arystokracji, prowadzący quasi-uczone konwersacje o naturalnej równości ludzi, wcale nie wierzyli w te idee [18]. Stare społeczeństwo wydawało się tak stabilne i bezalternatywne (a potwierdza to analiza pamiętników z epoki), że uważano, iż podkopywanie wszystkich jego fundamentów nie może mu uczynić żadnej rzeczywistej szkody. A jednak tysiące ludzi zostało ogłupionych przez idee powtarzane bezustannie przez dziesiątki lat, które stały w jaskrawej sprzeczności z ich najbardziej oczywistymi interesami osobistymi, politycznymi i majątkowymi. Dotyczy to nawet nieszczęsnego Ludwika XVI, który zwątpił w prawowitość władzy monarszej i uznawał jedynie legitymizację demokratyczną. W efekcie, w dniu próby, nie umiał wydać rozkazu strzelania do zbuntowanej sankiuloterii, gdyż nie wierzył, że ma prawo strzelać do poddanych, których postrzegał jako prawowitego suwerena [19].

---

[18] J. de Maistre: *Quatre chapitres inédits sur la Russie*, Paris 1859, s. 47; *Idem: Etude sur la souveraineté*, Lyon 1884, s. 359.

[19] J. Bainville: *Lectures, op.cit.*, s. 218–19.

Zdaniem konserwatystów, Rewolucji dokonała więc grupa politycznych utopistów — takich jak Robespierre — przy początkowej obojętności i bierności starych elit, które zostały sparaliżowane intelektualnie przez egalitarną filozofię, a które obudziły się do walki dopiero wtedy, gdy nieliczna grupa rewolucjonistów przejęła władzę, uwięziła monarchę i podburzyła tłumy.

Dla zrozumienia Rewolucji Francuskiej przez konserwatystów fundamentalne znaczenie miały badania nad Romantyzmem (Charles Maurras i Pierre Lasserre we Francji; Carl Schmitt w Niemczech). Co prawda chronologicznie ten nurt literacki wydaje się zaczynać już po 1789 roku, jednak liczni przedstawiciele myśli kontrrewolucyjnej wskazywali, że jest to tęcza ufundowana na dogmatycznym pojmowaniu epok literacko-filozoficznych, których początek i koniec można dokładnie oznaczyć i powiedzieć, że ta czy tamta epoka zaczyna się w tym lub innym roku. Konserwatywna krytyka literacka zawsze dostrzegała ewidentną ciągłość mentalną pomiędzy Oświeceniem a Romantyzmem. Przeciwstawianie sobie tych epok jako *materialistyczno-racjonalnej* i *mistycznej* miałoby być błędne. W rzeczywistości są to dwa wyrazy mentalności zbuntowanej przeciwko tradycyjnym (klasycznym) wzorcom autorytetu, tradycji, porządku, obyczaju i moralności. Bunt Oświecenia odbywa się pod hasłami rozumności, a Romantyzmu pod hasłami uczucia. Ale różnica jest pozorna. Filozofowie XVIII wieku nie są empirykami, gardzą doświadczeniem, budując utopie racjonalnego społeczeństwa wyłącznie na podstawie marzeń. Skoro rozum tworzy konstrukcje społeczne pominąwszy doświadczenie, to w rzeczywistości mamy do czynienia z fantazjami, czyli z mentalnością romantyczną. Symbolicznym połączeniem obydwu epok jest Rousseau: żyjący w XVIII wieku pisarz gloryfikujący uczucie przeciwko rozumowi [20].

W ten sposób konserwatyści dochodzą do brutalnego wniosku: Rewolucja była wynikiem mody intelektualnej, a nie obiektywnych

---

[20] C. Schmitt: *Politische Romantik*, Berlin 1991, s. 11, 36–37; Ch. Maurras: *Romantisme et Révolution*, Paris 1922, s. 2n. Na temat roli J.-J. Rousseau zob. P. Lasserre: *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*, Paris 1911, s. 9–74; J. Lemaitre: *Jan Jakub Rousseau*, Warszawa-Kraków 1910, *passim*, szcz. s. 52, 60, 74, 84, 197–198; J. Maritain: *Trzej reformatorzy*, Warszawa 1939, s. 96–167; Ch. Maurras: *Jean Jacques Rousseau*. [w:] *Idem*: *Oeuvres Capitales*, t.III, Paris 1954, s. 451–452, 455.

przyczyn społecznych. „Francja się nudzi" — to powiedzenie Alphonse'a de Lamartine'a uwielbial cytować Bainville [21], aby wytłumaczyć fenomen *rewolucji bez przyczyn* we Francji w latach 1789, 1830, 1848, 1870.

Refleksja konserwatywna dochodzi tedy do wniosku o znacznej autonomii, może nawet separacji, sfery kultury i sfery społeczno–ekonomicznej. Antagoniści Rewolucji odrzucali wizję behawioralną polityki, gdzie *baza* ekonomiczna i społeczna warunkuje *nadbudowę* w postaci świata idei. Co więcej, wedle konserwatystów, wielkie zmiany polityczne — takie jak Rewolucja — zaczynają się w ludzkich głowach. To kultura dominuje nad polityką, życiem społecznym, a nawet nad gospodarczym. Dlatego Rewolucji nie stworzyły zmiany społeczne, emancypacja ekonomiczna mieszczaństwa. To filozofowie uświadomili ludziom (wmówili im), że posiadają jakieś wieczne i nieprzedawalnialne prawa, w imię których należy zrobić wielką rewolucję i obalić stary świat. To Wolter, Rousseau i kohorta bezbronnych, ale inteligentnych filozofów wykreowala konkurencyjną, w stosunku do tradycyjnej, wizję świata. Następnie ludzie ci zdelegitymizowali w oczach społeczeństwa Tron i Ołtarz, a ich dogmatyczni uczniowie przeprowadzili Rewolucję nie oglądając się na jakiekolwiek interesy poszczególnych grup społecznych i odczytując co chwila fragmenty z *Umowy społecznej*.

Porewolucyjny świat postrzegany jest jako skutek wcielenia w życie ideologicznej utopii. Świat ten nie jest oparty na rzeczywistych kategoriach społecznych czy politycznych. Jego podstawą są książki, ideologia, prasa. To świat stworzony przez ludzki rozum i utrzymywany dzięki kłamstwu czy błędowi; świat istniejący jako ideologia podtrzymywana przez państwowe szkoły, uniwersytety, gazety [22].

II. Czy Rewolucję można cofnąć?

Jeśli Rewolucja nie była nieunikniona, jeśli wynikała tylko z racji filozoficznych, to pojawia się pytanie, czy zmiany ustrojowe i kulturowe

---

[21] Cytowane wielokrotnie, np. J. Bainville: *Histoire de trois générations, 1815–1918*, Paris 1918, 59; *Idem*: *Les dictateurs*, Paris 1996, s. 84.

[22] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique et critique (complément)*. T. II, z. 11, Paris 1964, s. 305–06.

przez nią spowodowane można cofnąć? Co interesujące, nad kwestią tą prawie nie zastanawiali się kontrrewolucjoniści początku XIX wieku, którzy zmagali się z Rewolucją, i którzy doszli do wniosku, że jest ona wyłącznie pokłosiem błędnej filozofii. Przeciwnie, najpierw (1789–1815) z Rewolucją walczono zbrojnie; potem wydawało się przez chwilę (1815–1830), że została pokonana; potem przyszła rozpacz. Nad kwestią tą przyszło się pochylić dopiero epigonom kontrrewolucji z przełomu XIX i XX wieku, szczególnie z *Action Française*.

Przychylny *Action Française*, a zarazem współczesny jej obserwator, Stanisław Cat–Mackiewicz pisze:

> Francja może imponować tym właśnie, że wielki ruch ideowy, który z siebie wyłania rojalizm, jest ruchem estetycznym. To moje określenie może się wydawać paradoksalnym, będę zaciekle walczył z każdym, kto by zakwestionował jego trafność. Rojaliści francuscy nie zdobędą korony ani dla księcia de Guise, ani nawet dla jego syna, hrabiego Paryża — w ogóle Trzeciej Republice mimo wszystko nie zagraża żaden poważny kryzys ustrojowy. Ale rojaliści we Francji to potężny ruch panujący prawie niepodzielnie nad całą młodzieżą uniwersytecką, górujący w dziennikarstwie, mający wiele do powiedzenia w każdej dziedzinie życia. Weźcie jakąkolwiek francuską gazetę do ręki — w każdym egzemplarzu natkniecie się na polemikę z rojalistami; jedni piszą o nich z wściekłością, ze zgrzytaniem zębów, z nienawiścią, inni z uznaniem, z sympatią, jeszcze inni udają lekceważenie i pogardę — ale piszą wszyscy. Nie ma gazety, pisma, periodyku, który by nie miał swego „ustosunkowania" do L'*Action Française*. Raz jeszcze: ruch rojalistyczny królowi nie włoży korony na głowę, ale jakościowo jest we Francji nader silny i tym silniejszy, im bardziej się zbliżamy do elity umysłowej, artystycznej. Ilość pisarzy czy uczonych we Francji, przyznających się do rojalizmu, jest ogromna [23].

Książki i pisarze XVIII wieku odpowiadają za Rewolucję — to dogmat kontrrewolucyjnej filozofii politycznej, która odrzuca istnienie społecznych przyczyn wydarzeń 1789 roku. Léon Daudet z *Action Française*

[23] S. Cat–Mackiewicz: *Kto mnie wołał, czego chciał...*, Warszawa 1972, s. 169–170.

wymienia następujące przyczyny Rewolucji: filozofia, intrygi Filipa Orleańskiego, działalność masonów, destruktywne pisarstwo dziennikarzy [24]. Nie miała przyczyn społecznych.

Action Française jest wierna tej kontrrewolucyjnej doktrynie i twierdzi, że to filozofia i ideologia warunkują wielkie wydarzenia polityczne: Rousseau jest winny Rewolucji Francuskiej, Marks rosyjskiej, Nietzsche hitlerowskiej [25]. W XVIII wieku fałszywa filozofia, zawarta w traktatach o pochodzeniu władzy i społeczeństwa, podkopała filary ładu torując drogę buntowi. Ten ostatni nie miał żadnych przyczyn społecznych i ekonomicznych, lecz jedynie ideologiczne. W Oświeceniu, wedle Charlesa Maurrasa,

> pismo panowało dlatego, że reprezentowało nie cnotę ani prawdę, lecz rządziło jako pismo. Nazwało się Rozumem. W rzeczywistości rozum ten nie był zgodny ani z prawami fizyki realnego świata, ani z prawami logicznego myślenia — sprzeczność i nierealność we wszystkich kwestiach zniszczyła rozum i wynaturzyła najprostsze problemy (...) absurdalne zwycięstwo pisma było całkowite. Kiedy upadła władza królewska, nie ustąpiła wcale, jak się mawia, suwerennemu ludowi — sukcesor Burbonów to literat [26].

Dlatego Maurras nazywa Rewolucję „córką buntu literatów" [27].

Obyczaje w XVIII wieku były zepsute jedynie pośród części arystokracji; lud, mieszczaństwo, większość niższej szlachty i duchowieństwa były moralnie zdrowe, wierzące i praktykujące. Rzekome *przywileje* i *nadużycia* wydawały się konserwatystom zawsze mityczne. Jednak umysły zostały zainfekowane przez doktryny antypaństwowe, przede wszystkim umowę społeczną. Tak jak w Średniowieczu Kościół budował swój ład na fundamencie posiadanego rządu dusz, tak w XVIII stuleciu

---

[24] L. Daudet: *Etudes et milieux littéraires*, Paris 1927, s. 171; *Idem*: *Bréviaire du journalisme*, Paris 1936, s. 10; *Idem*: *Deux idoles sanguinaires, la Révolution et son fils Bonaparte*, Paris 1939, 10n.

[25] *Idem*: *Les universaux. Essais sur les mouvements et les figures des idées et des passions humaines*, Paris 1935, s. 31; *Idem*: *Le drame franco-allemand*, Paris 1940, s. 162.

[26] Ch. Maurras: *L'avenir de l'inteligence* [1905]. [w:] *Romantisme et Révolution*, *op.cit.*, s. 45–46.

[27] *Idem*: *Dictionnaire politique*, t. II, s. 260.

swój porządek stanowić zaczęli ideolodzy, którzy opanowali umysły społeczne [28]. Rewolucja była dziełem garstki frustratów, której społeczeństwo nie udzieliło poparcia, ale której, z powodu ogłupienia, nie przeciwstawiło się [29]. Ciemny, sfanatyzowany tłum sankiulotów, chciwy i zazdrosny o bogactwa, został poprowadzony przez zideologizowanych demagogów, którzy wypili zatrute wino filozoficznej utopii.

Czy Rewolucji można było uniknąć? Tak, odpowiada Daudet. Skoro nie miała żadnych przyczyn społecznych, a jedynie była skutkiem ideologicznego zacietrzewienia, to wystarczyło, aby Ludwik XVI nakazał gwardii szwajcarskiej zmasakrować tłuszczę, a Rewolucja byłaby stłumiona raz na zawsze i Francja byłaby, zapewne do dziś, monarchią [30].

Przy takim założeniu, odpowiedź na pytanie o szanse kontrrewolucji jest prosta: książki mogą odwrócić bieg historii i stworzyć klimat dla dokonania kontrrewolucji [31]. Obowiązujące doktryny i ideologie są kwestią mody: „Tłum — pisze Jacques Bainville — nie ma idei osobistych i akceptuje to, co jest modne" [32]. Konserwatysta musi stworzyć kontrmodę, kontrkulturę, kontrfilozofię polityczną, aby stworzyć fundament do przeprowadzenia kontrrewolucji. Celem działalności wydawniczej i pisarskiej środowiska *Action Française* jest, jak ujmuje to Joachim Wieder, „narodowa pedagogia" [33]. Wszystko, co tu napisano, służy tworzeniu i propagowaniu pojęć kontrrewolucyjnych. Polityka dominuje nad rozważaniami socjologicznymi, literackimi, filozoficznymi, estetycznymi, nawet poetyckimi. Wszędzie należy propagować ideę ładu: w filozofii, socjologii, prozie, wierszach, muzyce, teatrze, rzeźbie, architekturze itd. Wszędzie trzeba też ośmieszać i wykpiwać idee chaosu, anarchii, indywidualizmu. Wszak „polemika literacka — pisze Maurras — prowadzi do

---

[28] L. Daudet: *Les universaux...*, s. 83–86.

[29] *Idem*: *Les hommes de la Révolution*, „Revue Universelle", t. LXXVII, z. 5, 01.06. 1939, s. 536.

[30] L. Daudet: *Courrier des Pays-Bas*, t. III, *Mélancholia*, Paris 1928, s. 251.

[31] Ch. Maurras: *L'avenir de...*, s. 33–34; L. Daudet: *Les universaux...*, s. 99; H. Clouard: *Les Disciplines*, Paris 1913, s. 21n.

[32] J. Bainville: *Réflexions sur la politique*, Paris 1990, s. 53.

[33] J. Wieder: *Jacques Bainville: Nationalismus und Klassizismus in Frankreich*, Breslau 1939, s. 24, 46, 60, 66, 80, 83, 117, 118, 148.

polemiki społecznej i politycznej" [34]. Z kolei afirmacja ładu w monarchii wiedzie do rytmu i porządku w utworach literackich. Literaturoznawstwo polityczne Daudeta i Maurrasa koncentruje się wokół literatury *romantycznej* (indywidualistycznej i apriorycznej). To ona jest odpowiedzialna za Rewolucję; to także książki Barrèsa, Renana, Lemaitre'a, Comte'a, Le Play'a i Bonalda, dorobek intelektualny *Action Française* przygotowuje grunt pod przyszłą kontrrewolucję.

Zalążki tej idei znajdujemy już u Maurice'a Barrèsa, gdy pisze, że najlepszą bronią przeciw rewolucyjnym książkom są nacjonalistyczne książki [35]. W przedmowie do swych wspomnień Maurras stwierdza, że *Action Française* nie startuje w wyborach, nie ubiega się o stanowiska państwowe, nie jest partią, gdyż nie walczy o władzę polityczną, lecz kulturową, o ponowne zdefiniowanie pojęć politycznych i ich ewaluację. *Action Française* nie walczy, przynajmniej bezpośrednio, o zmianę konstytucji, lecz o zmianę klimatu intelektualnego, o stworzenie kontroświecenia. „Tu trzeba zacząć — pisze Maurras — przed ustanowieniem monarchii, trzeba koniecznie ją poznać, pożałować, że jej nie ma, zacząć *chcieć* ją mieć na czele kraju" [36]. Czy celem *Action Française* jest przeprowadzenie rewolucji konserwatywnej w 1900 roku? Nie, odpowiada Maurras, „pracujemy na rok 1950" [37].

Filozofowie sto lat podcinali korzenie monarchii. I być może stu lat trzeba, aby zdruzgotać intelektualnie republikę i odnowić ducha rojalizmu. Celem jest ustanowienie intelektualnej dominacji rewolucyjnych konserwatystów nad opinią publiczną.

Koncepcja ta zakłada, że doktryny polityczne nie są uwarunkowane społecznie, nie stanowią *nadbudowy* wobec rzeczywistości społecznej (*bazy*). Doktryna jest zamkniętą całością stwarzaną przez ludzki rozum, następnie opanowuje go i kieruje nim, zmuszając do jej propagowania i wcielania w życie. Gdy opinia publiczna wchłonie jakąś doktrynę, to powtarza ją bezrefleksyjnie i wychowuje w niej następne pokolenia. Już w fi-

---

[34] Ch. Maurras: *Barbarie et poésie*, Paris 1925, s. XI; *Idem*: *Dictionnaire politique...*, t. II, s. 430.

[35] M. Barrès: *Quelles limites poser au Germanisme intellectuel (I)*, „Revue universelle", t. VIII, z. 19, 01.01.1922.

[36] Ch. Maurras: *Au signe de Flore*, Paris 1931, s. XV.

[37] *Ibidem*, s. XVI.

lozofii politycznej tradycjonalizmu XIX wieku znajdziemy konsekwentne przeciwstawienie niedoskonałej i słabej jednostki społeczeństwu, jednostki czerpiącej swoją mądrość z otoczenia. To nie człowiek tworzy rzeczywistość; to człowiek jest tworzony przez otoczenie. Antoine de Rivarol stwierdza, iż „Wolter w innych czasach byłby ojcem Kościoła albo twórcą jakiegoś zakonu" [38]. To nie Wolter stworzył Oświecenie — to ogólny upadek moralny społeczeństwa wyprodukowal ducha epoki i samego Woltera. Ten sam przykład — tylko z innej strony — dawal już Barrès: „fakty są projektami stanów ducha. Rewolucja była konieczna, dokonala się w umyśle Woltera" [39].

Zdaniem kontrrewolucjonistów, Rewolucja Francuska byłaby wcześniej nie tylko niemożliwa, ale wprost nie do pomyślenia, jej idee byłyby cudaczne, gdyż do końca XVII wieku francuscy klerkowie godnie spełniali powierzone im zadanie strzeżenia narodowej Tradycji przed polityczną i społeczną kontestacją na polu intelektualnym. Klerk tradycyjny broni Tronu i Ołtarza przed doktrynami wywrotowymi: „Ronsard i Malherbe, Corneille i Bossuet bronili, w swoich czasach, państwa, króla, ojczyzny, własności i religii" [40]. Oto idee *Grand Siècle'u* [41]. Francuscy klerkowie spełniali to zadanie do XVIII wieku, gdy pod wpływem mody *romantycznej* odrzucili ideę ładu i wybrali anarchię, zasadę indywidualistyczną. W Wieku Świateł „książki stają się królami" [42]; umysł staje się siłą destrukcyjną dla ładu. Maurras pisze: „Nieszczęścia kraju wynikają ze złych myśli" [43].

Czy odrzucenie przez klerków *klasycyzmu* na rzecz *romantyzmu* miało jakieś społeczne lub polityczne przyczyny? Nie, to tylko kwestia mody. I dlatego w 1789, 1830 i 1848 roku „literaci, filozofowie, trzeba to powiedzieć głośno, dopuścili się względem nie monarchii, lecz Francji, prawdziwej zdrady" [44]. To *angielska moda* parlamentarna i liberalna przyniesiona do Francji przez Woltera, Monteskiusza, Mme de Staël,

---

38 A. de Rivarol: *Lettres à Necker*. [w:] *Idem*: *Oeuvres Complètes*, t. II, Paris 1808, s. 121–122.

39 M. Barrès: *Mes cahiers*, t. II, Paris 1930, s. 270.

40 Ch. Maurras: *L'avenir de...*, s. 56.

41 *Idem*: *Quand les Français ne s'aimaient pas, chronique d'une renaissance, 1895–1905*, Paris 1926, s. 171; A. Rousseaux: *Vues sur la dignité de Grand Siècle*, „Revue Universelle", 15.03.1937, s. 801–804.

42 Ch. Maurras: *L'avenir de...*, s. 44.

43 *Idem*: *Dictionnaire politique...*, t. I, s. 347.

44 *Ibidem*, t. V, s. 17.

Chateaubrianda, Constanta i nauki z Genewy są winne temu, że we Francji wybuchały kolejne rewolucje[45].

Wedle konserwatystów, to czy ludzie są wiernymi poddanymi i praktykującymi katolikami, czy też liberałami i wolnomyślicielami, zależy tylko od otoczenia ideowego, w którym wzrośli. Klerkowie średniowieczni stworzyli ducha krucjat i feudalizmu, siedemnastowieczni — absolutyzmu, a oświeceniowi — Rewolucję[46]. Klerkowie w XX wieku mogą stworzyć klimat dla czegokolwiek: komunizmu, faszyzmu, demokracji, ale także dla rewolucji konserwatywnej. Tłum jest ciemny, manipulowalny, naiwny; można weń wtłoczyć każdą ideę, a on będzie bezmyślnie powtarzał. Nic to, że klerków kontrrewolucyjnych jest garstka. Rousseau też był kiedyś jeden.

Zdaniem Daudeta, to literaci-nonkonformiści tworzą historię, przygotowując grunt pod wielkie wydarzenia i rewolucje. Nie armaty, nie masy, lecz pisarze są sprawcami wszelkich przewrotów; oni przygotowują je teoretycznie, tworza dla nich odpowiedni klimat intelektualny, oswajają opinię publiczną z nowymi ideami, które wkrótce opinia ta uzna za własne i zaczyna powtarzać bezrefleksyjnie — tak jak wcześniej powtarzała ich przeciwieństwo. Nie Lenin — pisze Daudet — obalił carat, to dzieło „ze dwunastu utalentowanych pisarzy, socjologów i im podobnych, których deportowano na Syberię"[47]. Kontrrewolucje dokonywane są tą samą metodą, gdyż „antidotum na literaturę jest tylko literatura", skoro „idee mogą zostać pokonane tylko przez idee"[48]. Sądy, policja, prokuratorzy, armie są bezbronne wobec idei tworzonej i propagowanej przez kilku utalentowanych pisarzy. Ci „książęta krytyki" osobiście nic zwykle z tego nie mają, gdyż są prześladowani i mordowani przez panujący reżim. Jednak wygrywają pośmiertnie i tworzą świadomość społeczną, która determinuje wydarzenia polityczne. Jest to zjawisko z dziedziny socjologii polityki, a nie filozofii. Nie chodzi bowiem o prawdę, lecz o marketingową umiejętność sprzedania tłumom idei.

Idee mają charakter autonomiczny wobec rzeczywistości społecznej, nie wyrastają z niej. Mówiąc językiem marksistowskim, *nadbudowa* może

[45] *Ibidem*, t. III, s. 344, 351; *Idem*: *Reflexions sur la Revolution*. Paris 1948, s. 136.

[46] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique... (complément)*, t. I, z. 1, s. 7.

[47] L. Daudet: *Du Roman à l'Histoire*, Paris 1938, s. 11.

[48] *Ibidem*, s. 12.

być jakakolwiek do jakiejkolwiek *bazy*. Społeczeństwo posiadaczy może uwierzyć Marksowi i znieść własność, jeśli tylko umiejętnie, z doborem odpowiednich chwytów socjotechnicznych, wpoi się weń przeciwną jego interesom wywrotową ideologię w jakiejś rozrzedzonej wersji. Lenin wpoił w chłopskie społeczeństwo ideologię proletariatu, którego w Rosji nie było. Arystokratom w XVIII wieku wpojono ideę, że ludzie są równi i to arystokraci rozpoczęli Rewolucję. Politykę tworzą idee, a walka polityczna to walka idei [49].

Dlaczego by więc tłumom współczesnym nie można wmówić — przez przypadek jest to nawet prawda — że ludzie nie są równi, i że najlepszym ustrojem jest monarchia? Maurras pisze:

> W ludzie wszystko kierowane jest przez modę. Dla zabicia demokracji wystarczy, aby młodzież myślała według mody przeciwnej. Jednak mody na idee nie rodzą się nagle. Trzeba trzydzieści, czterdzieści, pięćdziesiąt lat sączenia, abyśmy powrócili do naturalnego ustroju (...). Trzeba wyliczać — w czasopismach bardziej elokwentnych i znaczących niż te, które są zachowawcze — monstrualną absurdalność parlamentaryzmu: pokazywać, w jaki sposób, przez swoją powolność i dziwaczność, zaniedbał obronę narodową; jak nic trwałego nie jest zdolny stworzyć; jak wszystko, co tworzy i na co zezwala, jest na pokaz, na wystawę, dla daremnego i cudacznego pozoru; jak może istnieć tylko dzięki podskokom i szarpnięciom; jak zdrowy rozsądek nie może zakorzenić się w tym ustroju, a jeśli już, to na chwilę i przez przypadek; jak, wreszcie, przepoczwarzył język francuski w gwarę, którą z litością mówią Murzyni z Senegalu [50].

Jak więc określić doktryny polityczne, skoro nie wyrażają realnych aspiracji grup społecznych? Skoro są intelektualnymi abstraktami tworzonymi bez realnych uwarunkowań społecznych, a zarazem, raz stworzone i rozpropagowane, są zdolne zmieniać świat, modyfikować historię? Gdy są zdolne do życia własnym życiem? Charles Maurras nazywa je „przesąda-

---

[49] Ch. Maurras: *La contre-révolution spontanée*, Lyon 1943, s. 44–47; *Idem*: *Dictionnaire politique...*, t. II, s. 428–429.

[50] Cyt. za: V. Nguyen: *Aux origines de l'Action Française. Intelligence et politique à l'aube du XX-e siècle*, Paris 1991, s. 372.

mi"[51]. Jest wiele antymonarchicznych przesądów, szczególnie dotyczących historii, a propagowanych przez *laicką i republikańską* szkołę[52]. Szkoła *katolicka i rojalistyczna* zadbałaby o ośmieszenie przesądów republikańskich. To tylko kwestia marketingu i socjotechniki, doboru metod. Prawda? Nie jest istotna z punktu widzenia jej propagowania, chociaż istnieje.

Kontrrewolucja jest możliwa: wystarczy, przez edukację i propagandę, obalić *przesąd* demokratyczny i wpoić w ludzi idee kontrrewolucyjne. W historii nie ma walki klas, a miliony w nią wierzą. Historia nie zna czegoś takiego jak walka biednych z bogatymi. Podziały polityczne nie pokrywają się, i nigdy się nie pokrywały, z podziałami społecznymi. Historia polityki pokazuje, że walczą zawsze grupy polityków o rozmaitym pochodzeniu społecznym, połączone w stronnictwach wedle zasad towarzyskich i ideologicznych. Historia nie zna konfliktów grup społecznych, a jedynie konflikty różnych odłamów elit władzy[53]. Ale lewicowi historycy wychowali pokolenia w klasowym zabobonie, przeciwstawiając Stan Trzeci arystokracji, a robotników mieszczaństwu. Dlatego nauki historyczne — wymieńmy tu tylko Bainville'a i Gaxotte'a — będą stanowiły centrum zainteresowania *Action Française*, może nawet większy kładzie się tu nacisk na nie niż na tradycyjną działalność polityczną[54].

Maurras pisze:

> Rewolucję uczyniono w imię pewnych idei. Republikę utworzono w imię pewnych racji. Przed zniszczeniem władz w pojęciu materialnym, zbrodniczo pozbyto się wszystkich starożytnych władz duchowych i moralnych[55].

Dziś kontrrewolucyjny klerk musi dokonać intelektualnej delegitymizacji świata demokratycznego. Klerk kontrrewolucyjny nie walczy z bronią w ręku, nie bije się z policją na paryskich ulicach, lecz prowadzi

---

[51] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique... (complément)*, t. IV, z. 23. s. 145.

[52] Zob. L. Dimier: *Les Préjugés Ennemis de l'histoire de France*, Paris 1912.

[53] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique... (complément)*, t. IV, z. 23. s. 158.

[54] S. Wilson: *Les historiens d'Action Française*. [w:] *Etudes Maurrassiennes*, t. II, Aix–en–Provence 1973, s. 197n.

[55] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique...*, t. IV, s. 335.

„akcję systematyczną", „generalną rewolucję umysłową" przeciw „nicości idei demokratycznych, republikańskich i liberalnych" [56].

Tak sformułowany cel rewolucji konserwatywnej tkwi u podstaw całego pomysłu na *Action Française* i znajdujemy go po raz pierwszy dziesięć lat przed założeniem ligi w jednym z pierwszych artykułów Maurrasa, gdy stwierdza, że dziś (1889) Republika jest jedynym ustrojem możliwym i, poza nielicznymi grupkami, tłum nawet nie umie sobie wyobrazić jakiegokolwiek innego systemu politycznego i trzeba dokonać wielkiej pracy intelektualnej, aby zrojalizować młode pokolenie, nauczyć je odmiennego myślenia, przezwyciężyć demokratyczną uniformizację intelektualną [57]. Stąd pochodzi marzenie młodego Charlesa, aby zostać „królem dziennikarstwa" [58]. Zaiste, marzenie to zostało zrealizowane w pełni! W 1933 roku Maurras pisze o celach *Action Française*:

> Aby uformować ludzi zdolnych do wykonania trudnego zadania, złożonego, a koniecznego, uważaliśmy za celowe przygotować to, co w nich najbardziej ludzkiego, czyli rozum i serce. Przynieśliśmy im generalną doktrynę polityczną, szczególnie dotyczącą polityki francuskiej, teorię Francji, krytykę absurdów „heretyckich koncepcji" Reformacji, Rewolucji, Romantyzmu, które zagnieździły się w naszym kraju [59].

Dla takiej walki *Action Française* nie gromadziła pistoletów, lecz kierowała swój wysiłek na druk kolejnych numerów *l'Action Française*, na kolejne czasopisma lokalne, cotygodniowe dodatki specjalistyczne do wydawanych gazet, na Instytut będący czymś w rodzaju anty–Sorbony, księgarnie nacjonalistyczne, własne biblioteki. *L'Action Française* nie była jedynym periodykiem wydawanym przez rewolucyjnych konserwatystów. Wydawali oni także *L'Action Française de dimanche, La Nouvelle Guyenne, La Revue universelle, La Revue critique des idées et des livres, Candide, Etudiant français, L'Insurgé, Je suis partout* i wiele pomniejszych tytułów. Pod kontrolą lub wpływami *Action Française* było, jak wylicza

---

[56] *Ibidem*, t. IV, s. 442–443.

[57] *Idem*: *Paris lettre: histoire politique*, „L'Observateur français", 10.11.1889.

[58] Zob. Y. Chiron: *La vie de Maurras*, Paris 1991, s. 82.

[59] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique...*, t. V, s. 117.

Eugen Weber, aż 36 tytułów, głównie lokalnych [60]. *Action Française* nie była partią polityczną, lecz koncernem prasowym. „Jeśli chce się zmierzyć prawdziwy wpływ *Action Française* — pisze świadek tamtej epoki — to nie wystarczy obejrzeć sobie statystyki wyborcze i stwierdzić, że żaden kandydat rojalistyczny nie otrzymal dostatecznej ilości głosów — trzeba dostrzec, że każdego roku tysiące młodych ludzi, kończących studia i impregnowanych myślą maurrassowską, wracało do swych miast i miasteczek, aby być tu lekarzami, adwokatami, inżynierami, przemysłowcami, nauczycielami lub właścicielami ziemskimi" [61].

W rzeczywistej polityce działacze *Action Française* byli nieporadni. Mistrzostwo osiągali w dziennikarstwie nadając ton znacznej części opinii publicznej. Ich gazety powszechnie (nawet na lewicy) uważano za wzorcowe pod względem edytorskim, merytorycznym i publicystycznym. Teksty ideowo–polityczne Maurrasa, charakteryzujące się przygniatającą wewnętrzną logiką; analizy historyczno–geopolityczne Bainville'a; felietony Daudeta i jego słynne dziennikarstwo śledcze, tropiące kolejne afery w republikańskim establiszmencie (wkładem Daudeta do historii dziennikarstwa jest stworzenie dziennikarstwa śledczego, które wcześniej nie było rozpowszechnione), stanowiły o potędze kontrrewolucyjnego piśmiennictwa.

Publicystyka gazetowa to tylko fragment działalności rewolucyjnych konserwatystów. Trzeba do tego doliczyć publikacje książkowe: Maurras napisał w swym życiu nieprawdopodobną liczbę 147 książek i broszur; Daudet — 125; Bainville — 59. Te oszałamiające liczby jeszcze nie wyczerpują całego dorobku, ponieważ wiele z tych dzieł miało reedycje, czyli były dostępne na rynku wydawniczym co kilka czy kilkanaście lat. Bruno Goyet wylicza, że wraz z reedycjami Maurras opublikowal 295 prac, czyli średnio ukazywalo się 5 książek rocznie. Były jednak takie lata, jak 1928 rok, gdy w księgarniach pojawia się aż 18 nowych tytułów pisarza [62]! Henri Massis przedstawia nam Maurrasa następująco: „Maurras cierpial na przymus pi-

---

[60] E. Weber: *L'Action Française*, Paris 1985, s. 215. Do tego należy dodać gazety stale współpracujące z „AF" — E. Tannenbaum wylicza 10 tytułów (*The Action Française: The Hard Reactionaries in Twentieth–Century France*, New York 1962, s. 109–110).

[61] X. Vallat: *Le nez de Cléopâtre. Souvenirs d'un Homme de droite (1919–1944)*, Paris 1957, s. 85.

[62] B. Goyet: *Charles Maurras*, Paris 2000, s. 190–191, 275.

sania, miał coś w rodzaju fizycznego wstrętu do białej kartki papieru, więc widząc taką, od razu przystępował do pisania"[63]. Yves Chiron opisuje relacje ludzi, którzy zapraszali Maurrasa na kolację i ze zdziwieniem dostrzegali, że gość, jeśli tylko w czasie rozmowy z sąsiadami przy stole wpadł na interesujący pomysł, to odsuwał kieliszki i talerze, wyjmował kartkę papieru i zaczynał pisać artykuł zupełnie nie zważając na otaczających go ludzi[64].

Oto *władza kulturowa*. Władzy tej stopniowo ulegała prawica systemowa, której język i sposób myślenia stawał się, z biegiem czasu, coraz bardziej maurrasowski[65]. Eugen Weber przyrównuje wpływy *Action Française* na politykę do swojego rodzaju „profesury", czyli posiadania monopolu na prawicy na wykładnię, co jest, a co nie jest narodowe, dobre, słuszne, tradycyjne, piękne[66]. Inni badacze mówią o stworzeniu przez *Action Française* kontrkultury literackiej i politycznej, której celem nie jest walka o władzę *sensu stricto*, lecz stworzenie gigantycznej „presji ideologicznej" na Republikę, z pominięciem procedur demokratycznych, które nawet nie tyle są zwalczane, co pomijane w „procesie intelektualnej delegitymizacji" demokracji i jej instytucji[67].

Rewolucyjni konserwatyści uważali, że prawomocność nie jest kategorią prawną, lecz wynikiem odczucia ludzi, że rząd jest prawowity. Po 40 latach publicystyki monarchicznej, demokracja została intelektualnie unicestwiona w umysłach wielu Francuzów. Celem *Action Française* nie było zdobycie władzy, lecz takie pokierowanie umysłami, aby już „pierwsze linijki *Deklaracji Praw Człowieka* i *Umowy społecznej* — zasady wszelkiej republikańskiej demokracji — stały się nieznośne dla wolnego i świadomego istoty myśli umysłu"[68].

Rozum krytyczny musi unicestwić demokratyczne instytucje, posadzić je na ławie oskarżonych — tak jak filozofowie posadzili w XVIII wieku Boga i króla — następnie urządzić demokracji proces, wydać wyrok. Lud

---

[63] H. Massis: *Maurras et notre temps*, t. II, Paris 1951, s. 17.

[64] Y. Chiron: *La vie...*, s. 225.

[65] E. Weber: *L'Action Française*, *op.cit.*, s. 565n.

[66] *Ibidem*, s. 578.

[67] G. Le Bęguec, J. Prévotat: *L'éveil à la modernité politique*. [w:] J.-F. Sirinelli: *Les droites françaises. De la Révolution à nos jours*, Paris 1992, s. 407.

[68] Ch. Maurras: *Dictionnaire politique... (complément)*, t. II, z. 13. s. 356.

wyrok ten wykona obalając znienawidzoną i godną pogardy Republikę z takim samym fanatyzmem, z jakim posyłał na gilotynę Ludwika XVI...

* * *

Jeśli komukolwiek wydawać się mogło, że dyskusja o przyczynach Rewolucji Francuskiej ma wymiar wyłącznie historyczny, to jest w wielkim błędzie. W rzeczywistości bowiem w sporze tym wiodą prym nie historycy, lecz myśliciele polityczni. To czy mieszczaństwo francuskie XVIII wieku, wzbogaciwszy się, zapragnęło rewolucji, czy też zrobiło ją pod wpływem lektury zgubnych pisarzy, nie jest kwestią wyłącznie historyczną. Dla myślicieli kontrrewolucyjnych jest to w istocie dyskusja o legitymizacji porządku społecznego świata porewolucyjnego, a więc świata, w którym żyjemy. Szkole *Action Française* udało się w szerokich kręgach francuskiego społeczeństwa zdelegitymizować III Republikę. Dosyć powszechnie uważa się, że Państwo Vichy bez tej pracy ideologicznej nie byłoby możliwe[69].

Co nie mniej ważne, prawica francuska wcale tej koncepcji nie zarzuciła, o czym świadczy przypadek powojennej tzw. nowej prawicy, która — tym razem pod wpływem nauk włoskiego komunisty Antonia Gramsciego — podjęła walkę o „władzę kulturową", której efektem jest dominacja polityczna[70]. Oznacza to, że dyskusja o przyczyny Rewolucji, a szerzej, o związek pomiędzy *bazą* i *nadbudową*, wcale się nie skończyła. Dyskusja ta trwała, trwa i zapewne szybko się nie skończy, gdyż ma poważne implikacje dla polityki współczesnej.

Pierwodruk: *Czy historię można cofnąć? Problematyka przyczyn wybuchu Rewolucji Francuskiej w myśli konserwatywnej.* [w:] K. Brzechczyn, M. Nowak (red.): *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, Poznań 2007, s. 137–152.

---

69 Np. S.M. Osgood: *French Royalism under the Third and Fourth Republics*, The Hague 1960, s. 153–156.

70 Na temat tej problematyki zob. P.-A. Taguieff: *Sur la Nouvelle droite*, Paris 1999, s. 291n.; M. Angella: *La nuova destra. Oltre il neofascismo fino alle „nueve sintesi"*, Firenze 2000, s. 98n., 125n.; F. Germinario: *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle droite*, Torino 2002, s. 29n.; A. Wielomski: *Pojęcie polityki w doktrynie francuskiej Nowej Prawicy* [tekst w niniejszym tomie].

Konserwatyzm wobec nowoczesnej techniki

I. Czy technika jest neutralna?

Technika sama w sobie wydaje się być politycznie i światopoglądowo neutralna. Jest wszak wyłącznie narzędziem stworzonym przez człowieka i dla człowieka, które ma mu przysparzać wygody i bogactwa, a przede wszystkim oszczędzać jego czas i trud podnosząc wydajność pracy. Posługując się długopisem, zegarkiem, komputerem czy wsiadając do samochodu nie mamy poczucia, że demonstrujemy w ten sposób przywiązanie do jakiegoś światopoglądu. Ot, używamy danej rzeczy nie przywiązując do tego większej wagi i nie dostrzegając w tym jakichkolwiek podtekstów ideowych czy ideologicznych.

Być może jednak jest to złudzenie. Stosunek człowieka do techniki warunkowany jest swoistym przedsądem (w znaczeniu Gadamerowskiego *Vorurteil*) [1]. Wymyślenie i zastosowanie narzędzia, czyli techniki, warunkowane jest przecież uprzednią zdolnością do posługiwania się rozumem w takim pojęciu, jakie nadali temu określeniu starożytni Grecy. Warunkowane jest to uprzednim weberowskim *odczarowaniem* świata, który zaczyna być postrzegany w kategoriach rzeczy [2]. Zauważmy, że danej cywilizacji — aby uznać ją za techniczną — nie wystarczy, żeby posiadła racjonalną wiedzę umożliwiającą skonstruowanie zaawansowanych narzędzi. Przecież starożytni Grecy — stworzywszy wszelkie teoretyczne fundamenty dla nowoczesnej techniki — praktycznie niczego nie

---

[1] H.-G. Gadamer: *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*. [w:] A. Przyłębski: *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 147.

[2] H. Arendt: *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 154n.

wyprodukowali, ograniczając się do obróbki materiałów danych im przez przyrodę. Dokonywali co najwyżej wstępnego przetworzenia kamienia, minerału, rudy metalu, rośliny, przekształcając je odpowiednio w monumentalne budowle, prymitywną broń czy ozdoby, produkty spożywcze i tekstylne. Nie przyszło im do głowy, że za pomocą rozumu zbrojnego w technikę możliwe jest przekształcanie świata. Wynika to — wedle niektórych badaczy — z faktu, że mimo emancypacji rozumu ludzkiego od mitu, Grecy pozostali panteistami, a więc nie traktowali rzeczy jako przedmiotów, widząc w nich obiekty dane, stanowiące siedzibę bóstwa czy boginki. Ich świat nie przeszedł więc *odczarowania*. Skutkiem takiego poglądu było przekonanie, że nie da się przeniknąć praw fizyki, tak jak nie da się przeniknąć praw boskich. Poza tym Grecy wierzyli w cykliczność świata, co ileś tysięcy lat kończonego przez apokatastazę. W tej sytuacji idea postępu naukowego i wykorzystania techniki była im kompletnie obca [3]. Potwierdza to nam sam Arystoteles pisząc, że wiedzy należy poszukiwać „dla poznania, a nie dla jakichś korzyści" [4].

Również nauka arabska w Średniowieczu — mimo znajomości prac Arystotelesa czy Euklidesa — nie była w ogóle zainteresowana aspektami technicznymi wiedzy greckiej, a co najwyżej logiką pomocną w interpretacji *Koranu*. Nauki świeckie traktowano tu jako stratę czasu [5].

Korzystniejsze warunki rozwoju nauka znalazła w średniowiecznej chrześcijańskiej Europie, gdzie przez wiele stuleci znajdowała się pod opieką Kościoła, aż do sporu awerroistycznego (XIII wiek), gdy racjonalizm jako taki stał się podejrzany. Zerwanie między Kościołem a naukami świeckimi nastąpiło — zdaniem Georgesa Minois — dopiero przy sprawie Galileusza [6]. Ojciec Święty Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* wskazał na Francisa Bacona — a więc tę samą epokę, w której żył Galileusz — jako na myśliciela przełomowego, który potraktował naukę i technikę nie jako zwykłe narzędzie w rękach człowieka, lecz przedmiot nadziei,

---

[3] S.L. Jacky: *Zbawca nauki*, Poznań 1994, s. 37n.

[4] Arystoteles: *Metafizyka*, 982b.

[5] S. Gouguenheim: *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris 2008, s. 127n.

[6] G. Minois: *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia*, Warszawa 1995, s. 335n.

która może zastąpić wiarę w życie pośmiertne; dzięki nauce i technice Królestwo Boże może nastać na tym świecie [7].

Jest kwestią dyskusyjną, czy to akurat Bacon jest tym, który pchnął naukę i technikę przeciwko chrześcijańskiej nadziei; jest jednak poza sporem, że epoka Bacona i Galileusza jest to rzeczywiście okres, gdy nauka stała się narzędziem w walce z religią, tradycyjnym światopoglądem, a także z dotychczasową hierarchią polityczną i społeczną. Podkreślmy, nie chodzi tu tylko o racjonalistyczną filozofię wyemancypowanego nowożytnego rozumu, lecz także o wczesną technikę. Izaak Newton i Gottfried W. Leibniz są bodaj ostatnimi wielkimi naukowcami dowodzącymi za pomocą odkryć scjentystycznych prawdziwości tradycyjnych pojęć religijnych [8]. Nauka wieku XVIII — wspomnijmy tu *Encyklopedię* czy *Dykcjonarz filozoficzny* Woltera — wykorzystuje ją przeciwko religii i tradycyjnemu porządkowi, przeciwstawiając naukę inkwizycji [9]. Nie ma wątpliwości, że jednym z celów osiemnastowiecznych badaczy jest destrukcja pojęcia Opatrzności i stworzenie laickiej koncepcji świata i dziejów [10].

II. Bezbożny kapitalizm

Sojusz nauki i filozofii we wspólnej negacji Boga, i tradycyjnego porządku, spowodował, że pierwsi konserwatyści mieli o nauce i naukowcach opinię zdecydowanie negatywną, widząc w nich współtwórców Rewolucji Francuskiej, którzy jeśli nawet nie byli tu głównymi aktorami, to odpowiadają przynajmniej za *sprawstwo kierownicze*. Joseph de Maistre, podobnie jak Benedykt XVI, źródło zamętu widział w rewolucyjnej koncepcji nauki i techniki wspomnianego Bacona [11]. Dlatego krytykował naukę zawzięcie, pisząc:

---

[7] Benedykt XVI: *Spe salvi*, § 16.

[8] L. Trengove: *Newton's Theological Views*, „Annals of Science", 1966, nr 22, s. 277–294; M. Gordon: *Leibniz*, Warszawa 1974, s. 137.

[9] Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, Paris 1964, s. 254.

[10] E. Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*, *op.cit.*, s. 99n.; P. Gay: *The Enlightenment. The Rise of Modern Paganism*, New York–London 1995, s. 75n.

[11] J. de Maistre: *Examen de la philosophie de Bacon, ou l'on traite differentes questions de philosophie rationelle*, t. II, Lyon 1836, s. 13, 32, 339–341.

Czy wiecie panowie, skąd wywodzi się ten zalew bezczelnych doktryn, bezceremonialnie osądzających Boga i żądających odeń rachunku za jego dekrety? Przychodzą do nas od tej tłumnej falangi, którą zwie się uczonymi, a której to nie umieliśmy utrzymać w naszych czasach na ich właściwym miejscu, czyli na drugim planie. Niegdyś było bardzo niewielu uczonych i niezmiernie mała część tej niezmiernie małej liczby była bezbożna; dziś widzimy dokoła wielu uczonych, jest to zawód, to tłum, to cały naród, a pośród nich wyjątek powyższy, smutny sam w sobie, stał się regułą [12].

Zdaniem de Maistre'a naukowcy winni pełnić rolę „ozdoby społeczeństwa" [13], tak jak to się działo w dawnych czasach, gdy królowie dodawali sobie splendoru, utrzymując na dworze licznych alchemików, historyków i nadwornych filozofów.

Wstręt Josepha de Maistre'a do nauki, naukowców i techniki wynika nie tylko z jego konserwatyzmu, lecz także z romantyzmu o mistycznym zabarwieniu [14]. W niektórych miejscach jego krytyka jest z tego powodu mocno przesadzona i ociera się o apologię zabobonu [15]. Tak zresztą u konserwatystów (nawet romantyków) być nie musi — wspomnijmy w tym miejscu innego konserwatywnego mistyka, a mianowicie Novalisa, który np. techniki górniczej bynajmniej nie potępia, akceptując ją jako rzecz daną o bardzo przyziemnym charakterze, z której nie wydają się wynikać jakieś polityczne skutki. Technika jest dla górnika zwykłym pomocnym narzędziem pracy [16].

W wieku XIX — epoce rozwoju przemysłowego na skalę nieznaną dotąd w dziejach — technika nie stanowiła jednak szczególnego zagadnienia w refleksji konserwatywnej. Tak, nauka złączona z racjonalizmem, ateizmem i antyklerykalizmem była przez konserwatystów potępiana radykalnie. Uprzemysłowienie i szerzenie się stosunków kapitalistycznych — a więc racjonalizacja społeczeństwa — także bywały zawzięcie

[12] J. de Maistre: *Les soirées de Saint-Petersbourg, op.cit.*, s. 265.
[13] J. de Maistre: *Quatre chapitres...*, s. 47–48.
[14] A. Viatte: *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme–theosophie 1770–1820*, Paris, t. II, 1969, s. 74.
[15] E. Dermenghem: *Joseph de Maistre...*, s. 292.
[16] Novalis: *Henryk Offterdingen*, Kraków 1913, s. 77n.

krytykowane [17], choć konserwatyści liberalni — orleaniści we Francji i ich hiszpańscy naśladowcy — byli zwolennikami ekonomicznej modernizacji za pomocą instytucji rynkowych [18]. Konserwatyzm angielski, już od epoki Edmunda Burke'a [19], tradycyjnie był gospodarczo liberalny i nie sprzeciwiał się mocno industrializacji.

Generalnie jednak, jeśli nawet konserwatyści nie potępiali samego uprzemysłowienia, to byli przerażeni jego skutkami społeczno-politycznymi. Z procesu tego wyłoniła się przecież nowa, jeszcze bardziej rewolucyjna grupa społeczna niż rewolucyjne mieszczaństwo z przełomu XVIII i XIX wieku. Saint-simonizm, proudhonizm, a przede wszystkim marksizm były niczym innym, jak tylko ideologiami wydziedziczonych w społeczeństwie przemysłowym.

III. Niemcy a nowoczesność

Najbardziej radykalna konserwatywna krytyka uprzemysłowienia miała miejsce w jednoczących się Niemczech, które przeszły tzw. pruską drogę do kapitalizmu i gdzie w drugiej połowie XIX wieku szybkość rozwoju przemysłu była chyba największa w całej Europie. Niemcy w epoce tej w przyśpieszonym tempie nadrabiały zapóźnienia ekonomiczne i to tam też w obozie konserwatywnym pojawili się najbardziej radykalni krytycy tych zjawisk, tak w wydaniu elitarnym [20], jak i ludowym (tzw. volkizm).

---

[17] J.M. Beneyto: *Apocalipsis de la modernidad, op.cit.*, s. 106n.; A. Murat: *La Tour du Pin en son temps*, Versailles 2008, s. 87n.

[18] M. Fraga Iribarne: *El pensamiento conservador...*, s. 130–131; R. Rémond: *Les Droites en France*, Paris 1982, s. 89n.; I. Sánchez Llama: *Galería de escritoras isabelinas. La prensa periódica entre 1833 y 1895*, Madrid 2000, s. 108n.

[19] E. Burke: *Thoughts and Details on Scarcity*. [w:] *Idem: The Portable Edmund Burke*, London 1999, s. 194–212; *Idem: Speech on economical Reform*. [w:] *Ibidem*, s. 158–162. Szerzej o tym zob. G. Himmelfarb: *The Idea of Poverty*, New York 1984, s. 66n.; J.G.A. Pocock: *Burke's Analysis of the French Revolution*. [w:] *Virtue, Commerce, and History*, New York 1985, s. 193n; J. Conniff: *Burke on Political Economy: The Nature and Extent of State Authority*, „Review of Politics", 1987, nr 4, s. 490–514.

[20] H.P. Pyclik: *Friedrich Julius von Stahl: a Study of the Development of German Conservative Thought, 1802–1861*, Minnesota 1972, s. 207n.; D. Avraham: *In*

Ten drugi nurt — pierwotnie bardzo tradycjonalistyczny — miał silne podteksty nacjonalistyczne i rasistowskie (kapitaliści to Żydzi, którzy zniszczyli niemiecki świat tradycyjno-rolniczy [21]), i mimo licznych konserwatywnych motywów, ostatecznie dał podłoże dla rewolucyjnego socjalizmu narodowego.

Historycy niemieckiej myśli politycznej podkreślają, że w drugiej połowie XIX wieku — łącznie z procesami uprzemysłowienia — doszło w świecie niemieckojęzycznym do radykalnej przemiany światopoglądowej. W pierwszej połowie XIX stulecia dominuje tu heglowski idealizm, który jakoś tam, lepiej lub gorzej, jednoczy rozum i wiarę, spełniając na gruncie protestantyzmu podobną rolę jak tomizm i scholastyka w katolicyzmie, przynajmniej w kwestiach relacji rozumu i wiary. W połowie XIX wieku doszło jednak do znaczącego w skutkach rozłamu na prawicę i lewicę heglowską. Wedle lewicy heglowskiej, istotą myśli autora *Fenomenologii ducha* była intelektualna anihilacja Boga i ubóstwienie — w to miejsce — człowieka [22]. Wedle prawicy heglowskiej, istotą nauk mistrza była tylko autorytarna nauka o państwie i prawie [23], wyzbyta refleksji dotyczącej religii i transcendencji. Pisma Hegla dotyczące tego zagadnienia miałyby mieć charakter drugorzędny. Temu podziałowi politycznemu towarzyszył także rozłam na heglistów-fideistów (Kierkegaard), heglistów-wolicjanistów (Nietzsche) oraz heglistów-materialistów (Feuerbach, Marks) [24], z grubsza odpowiadający rozszczepieniu heglizmu na prawicę i lewicę. Ten podział na materialistów i fideistów-wolicjanistów będzie nas szczególnie interesował w tym tekście, gdyż warunkuje on stosunek do techniki.

Druga połowa XIX wieku to epoka, gdy myśl niemiecka przeszła olbrzymią metamorfozę — „zamianę stylu" (*ein Stilbruch*), jak zjawisko

---

der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876, Göttingen 2008, s. 132n.

[21] G.L. Mosse: *Kryzys ideologii niemieckiej*, Warszawa 1972, s. 168n.; *Idem*: *Il razzismo in Europa delle origini all'olocausto*, Milano 1992, s. 131n.

[22] Np. A. Kojève: *Wstęp do wykładów o Heglu*, Warszawa 1999, s. 100, 145, 212, 323, 278, 315, 339–340, 407–408, 462–463.

[23] Np. C. Schmitt: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939*, Berlin 1994, s. 128, 130, 223, 331–332.

[24] K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001, s. 171n.

to nazywa niemiecki konserwatysta, Eric Voegelin. W owym *Stilbruchu* chodzi o zerwanie z filozoficzną tradycją idealizmu na rzecz idei siły, której towarzyszy historyzm, relatywizm i katastrofizm. Voegelin w tym kontekście wymienia Karola Marksa, Friedricha Nietzschego, Maxa Webera i Sigmunda Freuda, czyli reprezentantów czy twórców idei walk klasowych, woli mocy, biurokratycznego racjonalizmu pozbawionego aksjologii i mrocznej podświadomości. Wszystkich wymienionych łączy przekonanie, że wszelkie wartości, idee, religie są jedynie maskami, za którymi kryją się siła, przemoc i interesy. Wszystkie te idee przepełnione są nienawiścią do moralnych cnót mieszczańskich, pełne są także przekonania o zmierzchu świata, który znamy [25]. W niemieckiej myśli konserwatywnej najpełniej to przekonanie o upadku, zmierzchu (*der Untergang*) wyrazi już po I wojnie światowej Oswald Spengler w *Zmierzchu Zachodu* (1918–1922).

IV. Technika w okopach I wojny światowej

Decydujące znaczenie dla stosunku konserwatystów do techniki z pewnością miała właśnie I wojna światowa. Nie tylko zresztą dla niemieckich. Francuski kontrrewolucyjny pisarz Léon Daudet dowodzi, że optymizm XIX wieku, charakterystyczny dla Pozytywizmu, umarł na polach bitewnych pokrytych chmurami gazów bojowych i zagłuszanych przez serie z karabinów maszynowych. Postęp techniczny, zamiast dać ludziom szczęście, dał im środki do wzajemnego unicestwiania się na masową skalę: działa, karabiny maszynowe, samoloty, broń chemiczną [26]. Społeczeństwo masowe, zbrojne w maszyny, stworzyło wojny totalne. Wojna ukazała nicość demokracji, parlamentaryzmu, praw człowieka i tolerancji:

> W sferze przekonań i refleksji wojna lat 1914–1918 miała na nas i na wszystko ogromny wpływ w sferze idei, pojęć i uczuć (...) ten wstrząs

[25] E. Voegelin: *Hitler und die Deutchen*, München 2006, s. 268–270. Umieszczenie w tym kontekście Webera wydaje się nam jednak nieporozumieniem.

[26] L. Daudet: *La recherche du beau*, Paris 1932, s. 218–225; G. Valois: *La religion du progress. Etudes sur la morale laïque*. [w:] *Idem*: *Histoire et Philosophie sociale*, Paris 1924, s. 56.

nie był widoczny od razu i natychmiast. Dokonywał się powoli, w taki sposób, że wielu współczesnych nam lekkoduchów mogło go negować lub wyobrażać sobie, że nie istniał[27].

Georges Valois w okopach oduczył się „resztek błędów przeszłego stulecia"[28]. Po wojnie 1914–1918 nie było już powrotu do błędów z przeszłości, do naiwnej wiary w abstrakcyjne ideologie praw człowieka, demokracji, tolerancji i humanizmu. Wojna nauczyła szacunku dla zasad konserwatywnych, nacjonalistycznych i militarnych.

W Republice Weimarskiej podobne, jeszcze bardziej skrajne, idee głosi Ernst Jünger. Wojna to dla niego „porażające rozumienie materii. Wojna oznacza bitwę materiałową: maszyny, stal i bitwę materialną. Także człowiek stał się materiałem"[29]. Cechą charakterystyczną pisarstwa tego autora jest wszechobecne doznanie wojny technicznej, materiałowej, gdzie nie liczy się, jak kiedyś, sprawność władania mieczem czy toporem i osobista odwaga, ale ilość stali, liczba armat, zasypanie okopów wroga masą pocisków i zadanie w ten sposób maksymalnych strat *sile żywej*. To wojna nowego typu, gdzie tysiące żołnierzy ginie nie zobaczywszy nawet przeciwnika. Umierają pod bombami i szrapnelami, starając się zachować tu resztki człowieczeństwa poprzez heroicznego ducha, który rzuca wyzwanie materii[30] i umie stanąć twarzą w twarz z przerażającymi wytworami nowoczesnej techniki: „To nie jest ślepy tor, tutaj ludzie stają naprzeciwko maszynie. Nierówna walka", wyrażająca „protest siły duchowej przeciwko maszynie", pisze Jünger[31]. Po chwili zaś rysuje obraz „opancerzonej ludzkości na motorze", która wyraża stałość natury ludzkiej, objawiającej się w tym, że „sztuka wojenna, od bitwy pod Kannami po Tannenberg, pozostaje ta sama.

---

27 Cyt. za: F. Broche: *Léon Daudet. Le dernier imprécateur*, Paris 1992, s. 288; także L. Daudet: *Le drame franco-allemand*, *op.cit.*, s. 86.

28 G. Valois: *D'un siècle à l'autre. Chronique d'une génération*, Paris 1924, s. 267n.

29 E. Jünger: *Politische Publizistik, 1919 bis 1933*, Stuttgart 2001, s. 10.

30 Na ten temat zob. E. Jünger: *Książę piechoty*, Warszawa 1935; *Idem*: *Krew*, „Stańczyk", 1995, nr 3; *Idem*: *Pacyfizm*, „Arcana", 2002, nr 3.

31 E. Jünger: *Politische Publizistik...*, s. 24, 55.

Tylko środki walki się zmieniają" [32]. A więc to tylko środki, którymi włada wola człowieka.

I wojna światowa była dla konserwatystów szokiem, podobnie jak dla wszystkich Europejczyków. W gruncie rzeczy jednak potwierdzała ostrzeżenia proroków dziewiętnastowiecznej kontrrewolucji o nadciągającej apokalipsie, jaką jest świat nowożytny. Wojna największy szok cywilizacyjny wywołała jednak chyba w Niemczech, zapewne dlatego, że kraj ten nie tylko stracił miliony zabitych, ale w dodatku wojnę przegrał. A że była to wojna materiałowa, techniczna, toteż technika i nowoczesność stały się właśnie tu zasadniczym obiektem refleksji. Dotyczy to nie tylko niemieckich myślicieli prawicowych, ale także marksistów–frankfurtczyków [33], a także myślicieli właściwie apolitycznych — zauważmy, jak wiele o technice pisze np. Martin Heidegger [34].

Technika a Niemcy — oto pytanie podstawowe. Nie ma wątpliwości, że myśl niemieckojęzyczna bardzo blisko przyjrzała się problemom, jakie niesie ze sobą świat techniki. Możemy tu wyróżnić trzy postawy wobec narzędzia *apokalipsy nowożytności*, czyli techniki: 1) zachwyt; 2) akceptację i wykorzystanie jako narzędzia; 3) odrzucenie.

V. Zachwyt techniką Ernsta Jüngera

Najpierw zachwyt nad techniką. Tutaj wyróżniają się rewolucyjni konserwatyści, których zachwyt nad nowoczesnością w rozmaitych wymiarach łączy z narodowymi socjalistami. To nie przypadek, gdyż oba te ruchy — tak różne pod względem społecznego odzewu i realnych wpływów politycznych — mają wiele punktów stycznych, z których najważniejszym jest szczególny dynamizm, młodość, impet rewolucyjny. Różni je wprawdzie treść rewolucji, ale łączy środek konieczny dla dokonania eschato-

[32] *Ibidem*, s. 25.

[33] H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Warszawa 1991, s. 17n, 183n.; M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007, s. 81n.

[34] M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 224n.; *Idem*: *Przyczynki do filozofii*, Kraków 1996, np. s. 260, 312–313, 364, 376–377.

logicznego przewrotu: masa ludzka zbrojna w nowoczesną technikę[35]. Ta *opancerzona masa ludzka* to wojownicy przyszłej rewolucji, która obali pogardzany świat mieszczan, materialistów i liberałów. Zwolniony ze służby wojskowej Ernst Jünger czuje się jak „wojownik biwakujący w mieszczańskim pokoju"[36].

Jünger to ekstremista, dla którego nawet NSDAP to zwykła mieszczańska prawica[37]. Rewolucyjny konserwatysta chce przeprowadzić rewolucję przeciwko światu mieszczańskiemu, ale nie rewolucję komunistyczną, lecz rewolucję prawicową[38]. Wszystkie dotychczasowe rewolucje przeciwko światu zastanemu były z lewa; ale w 1918 roku runął świat wilhelmiański, rewolucja ukonstytuowała nową liberalno-demokratyczną *nierzeczywistość* i pojawiła się przestrzeń polityczna dla rewolucji z prawej strony[39].

Rewolucja z prawa nie będzie prostym powrotem do przeszłości, gdyż rewolucyjny konserwatyzm nie głosi haseł restauracji świata przedrewolucyjnego. To świat po przewrocie i nie ma powrotu do starych form. Rewolucji konserwatywnej chodzi o wybudowanie zupełnie nowej rzeczywistości[40]. Jednym z jej elementów będzie technika, która będzie współtworzyć nowy świat, „władczy, prawdziwy, nowy duch, którym będzie praktyczny socjalizm", gdzie „materia będzie niczym, a wola będzie panować", czyli rzeczywistość, gdzie „żołnierze frontowi wybudują nowy świat" i zniszczą „ducha kramarzy"[41].

---

35 S. Breuer: *Anatomie der Konservativen...*, s. 70n.

36 Cyt. za: A. Mohler: *Die Konservative Revolution...*, s. 39.

37 M. Maciejewski: *Ernst Jünger wobec nazizmu i Trzeciej Rzeszy*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1993, t. XVI; S.O. Berggötz: *Nachwort: Ernst Jünger und die Politik*. [w:] E. Jünger: *Politische Publizistik...*, s. 859–860.

38 A. Mohler: *Die Konservative...*, s. 40n.

39 E. Jünger: *Politische Publizistik...*, s. 23n.; H. Freyer: *Rewolucja z prawa*. [w:] W. Kunicki (red.): *Rewolucja konserwatywna...*, s. 285n.

40 M. Veneziani: *La Rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo della „ideologia italiana" fino ai nostri giorni*. Milano 1994, s. 27n.; M. Maciejewski: *Niemieckie elity...*, s. 17n.; R. Skarzyński: *Konserwatyzm, op.cit.*, s. 234n.; A. Wielomski: *Konserwatyzm. Główne...*, s. 54n.

41 E. Jünger: *Politische Publizistik...*, s. 75, 78, 85, 126.

Kolektywistyczny i mechaniczny ideał batalionu piechoty z okopów wojennych Ernst Jünger przenosi na wizję nowego społeczeństwa, które wyłoni się po *rewolucji z prawa*. To przeniesiony na warunki pokojowe wojenny model totalnej mobilizacji, gdzie nie ma miejsca na liberalne swobody. Społeczeństwo mieszczańskie zostanie przetworzone w kolektywny, zhierarchizowany i zdyscyplinowany korpus na wzór jednostki wojskowej. Niemiecki pisarz nie ukrywa zresztą, że wzorem tego nowego społeczeństwa są państwa totalitarne: Włochy Mussoliniego i radziecka Rosja [42], gdyż są to kraje zbudowane na założeniu, że nie walczą pomiędzy sobą — jak niegdyś — zawodowe armie złożone z rycerzy lub najemników; walczą ze sobą całe narody, gdzie nie ma podziału na żołnierzy i cywili, na żołnierzy i kobiety, dzieci i starców. Wszyscy walczą, wszystko jest bombardowane i zabijane [43].

W tej powojennej rewolucyjno-konserwatywnej atmosferze Jünger pisze słynnego *Robotnika* (*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, 1932). Po trzydziestu latach charakteryzuje sam tę książkę jako „dzieło na temat robotnika, które powstało na jesieni 1932 roku, w szczególnym czasie, gdy przeszłość była nie do uchwycenia, a przyszłość bez wątpienia była i jest nieokreślona", ale wydawało się pewne, że przyszłość oznaczać będzie „postępujący rozpad państw narodowych, a wraz z nimi zastanego porządku" [44]. Nie będzie więc już dawnego podziału ludzi na stany czy klasy. Społeczeństwa złożone ze stanów (*Stände*) rozpadło się bezpowrotnie. Żyjemy w epoce mas, której symbolem jest tytułowy robotnik (właściwie pracownik: *Arbeiter* to każdy, kto pracuje, niekoniecznie fizycznie). Cechą tego kolektywistycznego społeczeństwa przyszłości będzie brak indywidualizmu — wszyscy ludzie będą tacy sami, anonimowi, zuniformizowani. Robotnik nie będzie już nawet wierzył w Boga,

---

[42] L. Dupeux: *Strategie communiste et dynamique conservatrice. Essai sur les differentes sens de l'expression „national-bolchevisme" en Allemagne, sous la Republique de Weimar (1919–1933)*, Paris 1976, s. 543n.; W. Kunicki: *Rewolucja i regres*, *op.cit.*, s. 66n., 100n.

[43] E. Jünger: *Totalna mobilizacja*.[w:] W. Kunicki (red.): *Rewolucja konserwatywna...*, s. 448n.

[44] E. Jünger: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1982, s. 7.

gdyż Królestwo Boże w przyszłym życiu przestanie być atrakcyjne, skoro technika stworzy ludzkie królestwo na ziemi [45].

W gruncie rzeczy ten nadciągający świat to będzie koniec świata ludzi. Nadchodzi epoka maszyn obsługiwanych przez anonimowe jednostki. Masa bez techniki nic zresztą nie znaczy. Tutaj także dowód pochodzi z doświadczenia frontowego: „Dwóm, trzem doświadczonym żołnierzom ze sprawnym karabinem maszynowym niestraszny był meldunek, że naciera na nich cały batalion. Masa nie jest zdolna do natarcia, nie jest też zdolna bronić się" [46]. Nic dziwnego, wszak „żyjemy w epoce, gdy środki zdają się znaczyć więcej niźli człowiek" [47].

Ideał Ernsta Jüngera bliski jest faszyzmowi, który także zachwycał się totalną mobilizacją i nowoczesną techniką [48]. W gruncie rzeczy *jüngeryzm* odpowiada definicji faszyzmu Ernsta Noltego, czyli antykomunistycznej, gdyż nacjonalistycznej, wersji totalitarnego socjalizmu charakterystycznego dla świata rządzonego przez masy [49].

VI. Oswald Spengler wobec świata technicznego

Dalszą od nazistowskiego, a bliższą tradycyjnej prawicy, wersję pozytywnego stosunku konserwatysty do nowoczesnej techniki przedstawił inny rewolucyjny konserwatysta, a mianowicie Oswald Spengler. Brak w nim aż takiego zachwytu nad techniką, która charakteryzowała Jüngera. W przekonaniu Spenglera technika jest wyrazem dekadencji kultury zachodniej, znakiem, że ludzie Zachodu przestali sięgać do głębi swojego serca i duszy, przestali być wrażliwi na transcendencję, lecz

[45] *Ibidem*, s. 170.

[46] *Ibidem*, s. 115.

[47] *Ibidem*, s. 72.

[48] Np. J. Gregor: *Fascism and Modernization*, „World Politics", 1974, nr 3, s. 370–384; E. Schütz: *Wprowadzenie*. [w:] *Idem* (red.): *Kultura techniki. Studia i szkice*, Poznań 2001, s. 84n.

[49] E. Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche. Action Française, Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*. München 1979, s. 53; *Idem: Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, München 2000, *passim*, np. s. 15n., 34n., 47n, 245–46.

skupili się na sferze zewnętrznej, zajmując swój czas i umysły ekspansją oraz walką o panowanie nad światem rzeczy [50]. Mechanik, technik, inżynier wyparli mnicha i pokutnika:

> Następcą średniowiecznych mnichów był wynalazca o wykształceniu świeckim, wtajemniczony kapłan maszyny. Wreszcie wraz z rozwojem racjonalizmu wiara w technikę przybierze postać niemal materialistycznej religii. Technika jest wieczna i nieśmiertelna niczym Bóg–Ojciec, zbawia ludzkość niczym Syn Boży, oświeca nas niczym Duch Święty [51].

Technika to narzędzie ekspansji, podboju świata przyrody i tych ludów, które jej nie posiadają. I o ile technika służy nam — ludziom Zachodu — do panowania nad ludami niższymi kulturowo, o tyle jest dobra.

U Spenglera widać bardzo silne wpływy darwinizmu społecznego i dosyć wulgarnego biologizmu, nakazującego porównywać kultury do organizmów żywych, które rodzą się, starzeją i umierają, ale które także toczą wojny. A narzędziem wojny jest technika [52]. Cywilizacja zachodnia (*faustyczna* w języku Spenglera) w XIX wieku praktycznie opanowała i podporządkowała sobie cały świat. A więc posiada ona najwyższy impet, największą wolę podboju i posiadania; charakteryzuje ją „wola mocy urągająca wszystkim granicom czasu i przestrzeni" [53]. Tę wolę panowania Zachód faustiański miał od zawsze, była ona fundamentem jego kultury. To dlatego nam, ludziom Zachodu, tak podoba się gotyk. Strzeliste wierze gotyckie wyrażają nasze pojęcie przestrzeni, którą człowiek chce opanować [54].

Wola panowania to jedno, a narzędzie jego uzyskania to drugie. Spengler nie ma wątpliwości, że człowiek zachodni nie podbiłby obydwu Ameryk, Afryki, większej części Azji, nie panoszyłby się na oceanach, gdyby nie wynalazki techniczne, gdyby nie proch, karabin i maszyna

---

[50] O. Spengler: *The Decline of the West* [Der Untergang des Abendlandes], London 1961, s. 51.

[51] O. Spengler: *Człowiek i technika*. [w:] *Idem: Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990, s. 72.

[52] *Ibidem*, s. 34–35.

[53] *Ibidem*, s. 67.

[54] O. Spengler: *The Decline...*, s. 79, 118–119.

parowa. Dawało mu to miażdżącą przewagę nad tubylcami, którzy zwykle wielokrotnie górowali liczebnie nad ekspedycjami białych kolonizatorów. A więc technika wyraża faustyczną wolę panowania nad wszystkim, co znajduje się w czasie i przestrzeni. „Samemu zbudować świat — pisze Spengler — samemu być Bogiem — to było faustyczne marzenie wynalazcy, z niego zrodziły się wszystkie plany maszyn" [55]. Ogarnięty tym marzeniem człowiek Zachodu zmienia cały swój świat w jedną, wielką fabrykę, wycinając lasy, przekształcając pola w hałe fabryczne. Świat zachodni upodobnił się do wielkiego mechanizmu, gdzie wszystko działa za przyciśnięciem guzika, a stare cnoty zaginęły, gdyż nie można ich było przeliczyć na konie mechaniczne i kilowaty. Technika jest tedy znakiem supremacji Zachodu, ale i wyrazem jego wewnętrznej duchowej pustki po procesach laicyzacji i przemianach społecznych Rewolucji Francuskiej.

Oswald Spengler twierdzi, że Zachód zbudował swoją supremację nad światem za pomocą nietzscheańskiej woli i przy pomocy techniki. Niestety, technika jest tylko neutralnym narzędziem, którym może posługiwać się w sposób dowolny każdy, kto ją posiądzie. Tak jak technika dała prymat człowiekowi zachodniemu, tak teraz dostała się w ręce innych ludów, które do tej pory były ujarzmiane przez Europejczyków. Spengler uważa, że druga połowa XX wieku stanie się areną walki ludzi rasy białej z ludami kolorowymi, które posiadły przyniesioną przez ludzi faustycznych technikę [56]. Wojna klas — wymyślona przez Marksa — przemienia się na naszych oczach w wojnę ras o panowanie nad światem. Ludy kolorowe obudziły się z letargu, stanęły na nogach po widowiskowym ciosie, jakim była dla nich konfrontacja z białym człowiekiem zbrojnym w karabin i armatę.

Siłą, która jako pierwsza nauczyła się posługiwać techniką zachodnią, była Japonia, wobec której jednak Spengler czuje wyraźny szacunek, gdyż nie jest to kultura mongoidalnych nomadów, lecz świat tradycjonalistyczno-arystokratyczny, który dla konserwatysty sam w sobie jest godzien szacunku. Słowa *Azja* czy *azjatycki* w ustach Spenglera

[55] O. Spengler: *Człowiek i technika*, *op.cit.*, s. 71.

[56] O. Spengler: *The Hour of Decision. Germany and World Historical Evolution* [Jahre der Entscheidung. Erster Teil: *Deutschland und die Weltgeschichte Entwicklung*], Honolulu 1933, s. 81n.

to inwektywy oznaczające przynależność do świata podludzi. Japonia na takie traktowanie nie zasługuje [57]. Ale jest wrogiem Zachodu, gdyż wstąpiła w szranki walki o światowe imperium.

Oswald Spengler pośród najpoważniejszych rywali pogrążonego w dekadencji Zachodu, wewnętrznie wykrwawionego przez I wojnę światową, wymienia przede wszystkim Rosję Lenina i Stalina. Jego zdaniem to świat mongoidalnych ludów, którym bolszewicy przymusowo zaaplikowali przyśpieszoną europeizację i uprzemysłowienie. Partia komunistyczna uprawia techniczny mesjanizm na bezkresnych stepach i lasach. Zbrojna jest w zachodnią wielkoprzemysłową ideologię, stanowiącą uzasadnienie dla inżynierii społecznej, w wyniku której pola i stepy pokrywają się widokiem fabrycznych kominów. Zachodnia technika ma charakter uniwersalny i „tam, gdzie dziś występuje węgiel, ropa naftowa i energia wodna, może zostać ukuta nowa broń skierowana w serce kultury faustycznej" [58]. Pod sztandarami *wyzwolenia proletariatu* w stepach Azji rośnie przemysł; ludy „zrodzone do niewolnictwa" [59] pod przywództwem bolszewików podnoszą głowę i walnie zbroją się, aby wydać wielką wojnę Zachodowi, którego serce stanowi świat niemieckojęzyczny. Radziecki komunizm rzucił wyzwanie germanizmowi.

Sytuacja jest tragiczna. Z jednej strony mamy bowiem pogrążony w dekadencji Zachód, gdzie szerzy się choroba liberalizmu, socjalizmu, emancypacji, dezorganizująca wszelkie tradycyjne struktury społeczne, zwyczaje i uświęcone hierarchie. Z drugiej strony mamy świat azjatycki, który buduje fabryki i opanowuje technikę wytopu surówki żelaza, na czele którego stoi bolszewicka Rosja. Spengler pisze:

> Około 1930 roku Rosja miała coroczny przyrost naturalny rzędu czterech milionów, Japonia dwóch milionów; a Indie, między 1921 a 1931 rokiem, wzrosły o trzydzieści cztery miliony. W Afryce nadzwyczajny przyrost Murzynów (...) Dla kontrastu, Niemcy i Włochy mają przyrost roczny rzędu pół miliona [60].

---

[57] *Ibidem*, s. 213.

[58] O. Spengler: *Człowiek i technika*, *op.cit.*, s. 81.

[59] O. Spengler: *The Hour...*, s. 212.

[60] *Ibidem*, s. 222.

To też skutek techniki: dzicy otrzymali zachodnie leki i mnożą się bez opamiętania. W sytuacji zagrożenia dekadenckiego Zachodu przez bunt ras kolorowych przychodzi czas na populistyczny cezaryzm, który zgrzybialemu Zachodowi przyniesie nieco witalności i politycznej organizacji: to faszyzm — konkluduje Spengler [61].

Oswaldowi Spenglerowi brak dynamizmu i aktywizmu w takim stopniu, jaki cechował Jüngera. Nie chce za pomocą techniki rewolucjonizować Zachodu, aby rzucić wyzwanie bolszewizmowi. Ale także i on widzi w technice broń przed komunizmem. Technika jest narzędziem do walki z rewolucją, ale jest bronią obosieczną, gdyż wykorzystują ją także bolszewicy, prowadząc do ataku na Europę milionowe hordy wschodnich nomadów.

VII. Technekracja a technokracja

Pomysł zahamowania rewolucji za pomocą techniki, czyli *jüngeryzm–spengleryzm*, odrodził się po II wojnie światowej w RFN w postaci tzw. technekracji, czyli rządów techniki (nie mylić z technokracją, czyli rządami specjalistów). Główni przedstawiciele tego kierunku to Helmut Schelsky, Arnold Gehlen, Ernst Forsthoff, Hans Freyer. Zwraca szczególną uwagę ten ostatni, który w okresie międzywojennym głosił *rewolucję z prawa*, tymczasem po wojnie uległ całkowitej deradykalizacji politycznej, rozczarowany i zbulwersowany dynamiką nazizmu [62]. Myśl *technekratów* skupiona była wokół problemu powstrzymania rewolucji, tak zagrażającej Zachodowi militarnie (Układ Warszawski), jak i wewnętrznie za pomocą ruchów komunistycznych i kontestujących.

Technekraci uznali, że radykalizm społeczny i ekonomiczny winien zostać powstrzymany nie przez suwerena i dywizje pancerne, ale przez świat techniczny prowadzący do powszechnego dobrobytu. Techniczna standaryzacja i środki masowego przekazu prowadzą do uniformizacji myślenia, co konserwatyści ci uznali za rzecz pożądaną, gdyż oznacza

---

[61] *Ibidem*, s. 230.

[62] J.Z. Muller: *The Other God that failled. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton 1987, s. 267n.

to zupełną marginalizację społeczną ekstremistycznych wywrotowych grupek, które nie są w takim społeczeństwie zdolne przebić się do świadomości społecznej. Zajęci konsumpcją ludzie nie słuchają radykalnych haseł i nie rozumieją ich, gdyż nie chcą walczyć o żadne wielkie idee internacjonalistyczne, w ogóle obce są im wszelkie wielkie idee. Tym samym technika może okazać się narzędziem konserwowania porządku takim, jakim on aktualnie jest, wyczerpując rezerwuar sił radykalnych. Nawet w demokracji o nic już nie chodzi, gdyż władza przeszła w ręce zachowawczej wielusettysięcznej administracji, która bez kłopotu rozrzedzi ewentualne rewolucyjne idee większości parlamentarnej. Powstaje państwo techniczne, wolne od wszelkich ideologii. Technika zastępuje decyzje polityczne, ideologie, religie. Technika utrzymuje porządek lepiej niż cesarz czy dyktator — ona nikogo nie uciska, przeciwnie — zabija myślenie krytyczne (rewolucyjne)[63].

Pojawia się tylko pytanie: o ile technekracja odarta z wszelkich idei zachowuje konserwatywny postulat powolnej zmiany społecznej, to czy ma ona jeszcze coś wspólnego z konserwatywną filozofią polityczną?

VIII. Apokalipsa nowoczesności

Wreszcie, na sam koniec, zostaje nam technika jako apokaliptyczny koniec świata. Dytyramby przeciwko technice znajdziemy także u kolumbijskiego, radykalnego konserwatysty Nicolasa Gómeza Dávili, który postrzega inwazję techniki jako ostateczne pogrzebanie mistycznego świata idealizowanego przezeń wczesnego Średniowiecza. Być może nawet to zapowiedź dokonania się dzieła biblijnej apokalipsy, która dzieje się na naszych oczach. Oto człowiek-antychryst zbuntował się przeciwko Bogu, zastępując wiarę w Królestwo Boże na tamtym świecie wiarą w Królestwo Boże na ziemi, możliwe dzięki racjonalizmowi i technice[64].

---

[63] K. Lenk: *Deutcher Konservatismus*, *op.cit.*, s. 231n.; R. Skarzyński: *Technika jako metoda...*, s. 61–74.

[64] F. Volpi: *El solitario de Dios*, *op.cit.*, s. 48.

Tak radykalna wizja Gómeza Dávili nie jest przypadkowa: jest to myśliciel piszący w tradycji fideistycznej, zakładający, że istnieje jedna jedyna prawda o świecie, zawarta w Objawieniu Chrystusowym, która winna być przyjęta przez akt czystej wiary, której nie może zakłócić poznanie rozumowe [65].

To fideistyczne ugruntowanie konserwatyzmu w myśli niemieckojęzycznej spotykamy u Carla Schmitta, którego koncepcję nazywamy mianem *teologii politycznej*, a to z tej racji, że cała ona ufundowana jest na fideistycznie pojętej wierze, która odrzuca wszelkie formy racjonalizmu [66]. Wszelki racjonalizm stoi na antypodach takiej wizji świata, a racjonalizm techniczny wydaje się, logicznie, próbą poprawienia świata stworzonego przez Boga i próbą stworzenia przez człowieka Królestwa Bożego na ziemi [67].

Pełnego wyrazu koncepcja ta nabiera w słynnym *Glossarium* (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, wydane w 1991) — książce stanowiącej zbiór luźnych zapisków powstałych w okresie powojennego pesymistycznego nastroju niemieckiego myśliciela, zmarginalizowanego politycznie i naukowo z powodu oskarżeń o sympatię dla narodowego socjalizmu. W wielu miejscach tej książki obserwujemy przerażenie apokaliptyczną techniką, która chce unicestwić stary, tradycyjny świat polityki i religii. Nasza epoka to „punkt zwrotny historii" (*der Wendepunkt*), gdzie obserwujemy przewrót świata „od statycznego do dynamicznego, od powtarzalnego do zmiennego, od ograniczonego naturą do wolnego", przy czym

> dynamiczny świat musi unicestwić resztki starego i wyzwolić wolną moc stwarzania przez ludzi, która nie będzie ograniczona naturą, jak i stwarzania bez ograniczeń psychiki w ogóle i psychiki ludzkiej. To problem totalności, konieczności totalnego planowania. Oto totalna moc ludzka, bezgraniczne wyzwolenie z ograniczeń natury [68].

---

[65] A. Wielomski: *Konserwatyzm między Atenami...*, s. 115n.

[66] H. Meier: *Carl Schmitt...*, s. 49n.; *Idem*: *The Lesson of Carl...*, s. 66n.; *Idem*: *Czym jest...*, s. 180.

[67] C. Schmitt: *Historiographia in nuce. Alexis de Tocqueville*. „Revista de Estudios Politicos", 1949, nr 43, s. 111–13; *Idem*: *Rzymski katolicyzm...*, s. 94n.; *Idem*: *Epoka neutralizacji...*, s. 438n.

[68] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 10.

Stary świat tradycji, religii i władzy ginie na naszych oczach, a nowy dopiero się rodzi.

Zdaniem Schmitta, osią tej koncepcji jest utopia stworzenia samodzielnie przez człowieka świata lepszego od świata stworzonego przez Boga. A więc jej celem jest obmyślenie i wcielenie w życie utopii, która jest „planem ludzkim" (*ein menschlicher Plan*), podczas gdy „maszyna jest podporządkowanym utopii narzędziem, bronią służącą urzeczywistnieniu planu" [69]. Plan przemiany świata za pomocą maszyn odnajdujemy w pozytywistycznej filozofii nauki, gdzie znajdujemy „szczególną teogonię: *Zróbmy się sami*" [70]. Pierwszym, który miał to zrozumieć i wyprowadzić z tego poglądu krańcowe wnioski, był Marks, który chciał odmienić całkowicie świat za pomocą rewolucji i maszyn, a to miało oznaczać unicestwienie starego świata sprzed rewolucji, z którego miał nie zostać nawet kamień na kamieniu. A więc celem maszyn jest rewolucja i „unicestwienie" (*Vernichtung*) [71] tradycyjnej rzeczywistości. Już Rewolucja Francuska była możliwa wyłącznie dzięki procesom laicyzacji, gdy rozum przestał wierzyć w Boga i zażądał racjonalnych uzasadnień, czego owocem były narodziny świata liberalnego [72]. Rewolucja komunistyczna to ten sam rozum, ale zbrojny w technikę, która na nowo zorganizuje rzeczywistość wedle mechanicznego planu, obcego liberalnej anarchii.

Schmitt zupełnie inaczej postrzega rolę techniki w walce z bolszewizmem, niż czynili to Spengler i Jünger, którzy chcieli wykorzystać zachodni prymat techniczny w walce z azjatyckim bolszewizmem, widzieli też w niej narzędzie odbudowy prawdziwego porządku zniszczonego przez rewolucję. Według fideisty Schmitta, technika nie jest neutralnym narzędziem w rękach kogokolwiek, kto umie ją wytworzyć i posłużyć się nią. Przeciwnie: technika z natury jest rewolucyjna wobec tradycyjnej rzeczywistości, gdyż racjonalizuje świat, który został przez Boga stworzony jako mityczny i pojmowalny jedynie fideistycznie. I właśnie dlatego to Marks pierwszy zrozumiał rewolucyjny aspekt rozwoju technicznego, który sam w sobie prowadzi do przekształcenia rzeczywistości wedle racjonalnego

[69] *Ibidem*, s. 83.

[70] *Ibidem*, s. 66.

[71] *Ibidem*, s. 84.

[72] C. Schmitt: *Politische Theologie II*, *op.cit.*, s. 88.

planu. W sporze pomiędzy dwoma wizjami świata — wyrażanymi symbolicznie przez *Syllabus* Piusa IX i *Manifest komunistyczny* Marksa — technika nie jest i nie może być neutralna, stając się narzędziem inżynierii społecznej, a więc rewolucji. Nawet kontrrewolucjonista posługujący się maszyną racjonalizuje rzeczywistość, a więc — nieświadomie i wbrew własnej woli — tworzy rzeczywistość porewolucyjną.

Zdaniem Carla Schmitta, technika dąży nie tylko do przekształcenia świata przyrody w wielką halę fabryczną, gdzie wszystko będzie się odbywało mechanicznie, napędzone w ruch przez wielki Rozum; technika dąży nawet do reformy samego człowieka. Dzisiejszy humanizm to

> opieka nad resztkami natury, której technika jeszcze nie zniszczyła: ludzkim ciałem, które zostało jako jedno z ostatnich. Boję się, że ciało także zostanie maszyną, funkcją. Poprzez leki, witaminy, przemiany tego, co przemienione być nie może. Krzyczymy ze strachem: Człowiek! Ale tenże człowiek jest już od pewnego czasu stracony [73].

Stanęliśmy przed dylematem — rzecze Schmitt — „teologia albo technika" (*Theologie oder Technik*) [74], gdyż to dwie stojące w skrajnej opozycji przeciwstawne i holistyczne wizje świata: fideistyczna i racjonalna. I to dosłownie, skoro technika stanowi obietnicę stworzenia Królestwa Bożego na ziemi. Po co ludziom miałaby jeszcze być wiara? Po co im nieśmiertelność, skoro niebiosa są tutaj?! „Ludzie obecnie silą się — pisze Schmitt — aby stworzyć nowy świat, świat techniki. To niebezpieczna przygoda. (...) Bóg także stworzył świat" [75]. Ale ludzie o tym zapomnieli, gdyż żyjemy w epoce „odteologizowania" (*die Enttheologisierung*) [76], gdzie liczą się tylko wskaźniki produkcji, gdzie nie istnieją już stare cnoty i idee. A produkcja — bożek świata maszyn — jest przecież wolna od wartości (*die Bewertungsfeiheit*) [77], a więc pojęcia teologiczne są dla niej nie do zrozumienia. Dlatego technika jest apokaliptyczną antytezą teologii.

---

[73] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen* ..., s. 245.

[74] *Ibidem*, s. 75, 310, 311.

[75] *Ibidem*, s. 291.

[76] C. Schmitt: *Politische Theologie II*..., s. 92.

[77] *Ibidem*, s. 97–98.

Pismo Święte naucza, że Bóg stworzył światłość. Technika uczyniła to samo i „przez naciśnięcie zapala się światło elektryczne, i tak oto człowiek stał się Bogiem. Takie *fiat lux* codziennie praktykują miliony duchownych"[78]. To samostworzenie przez człowieka światła wyraźnie inspiruje myśli Schmitta, który wiąże i ten element z rewolucją komunistyczną. W końcu, powtórzmy jeszcze raz cytowane wcześniej zdanie, „ideałem Lenina był świat zelektryfikowany"[79].

Carl Schmitt stawia nas więc przed klasycznym dylematem *albo albo* Pascala i Kierkegaarda: albo świat stworzony przez Boga, gdzie jedyną rzeczą cenną jest wiedza dana przez Boga człowiekowi w postaci Objawienia, albo przekonanie, że Niebo może zapanować na ziemi, a narzędziem opuszczenia Nieba na ziemski padół jest technika. Wyrazicielami ostatniego poglądu byli Marks i Lenin, którzy zapragnęli elektryfikować, zapalać latarnie i czynić światłość na podobieństwo Boga. Schmitt tłumaczy wszystko cudem i łaską Boga; marksizm tłumaczy fenomen Boga myślą człowieka.

IX. Wobec techniki — rekapitulacja

W 1967 roku doszło w Plettenbergu do symbolicznego spotkania dwóch opozycyjnych światów apoteozy racjonalizmu i techniki oraz fideistycznego konserwatyzmu: Carla Schmitta w rodzinnym domu odwiedził najwybitniejszy myśliciel lewicy heglowskiej, Alexandre Kojève[80]. Ciekawe, czy rozmawiali o Heglu przy świecach, czy przy świetle elektrycznym?

Mówiąc zaś zupełnie poważnie, warto zauważyć, że Ernst Jünger, Oswald Spengler i Carl Schmitt co do techniki mają stosunek i jednakowy, i odmienny. Różnią się, gdyż Jünger i Spengler uważają technikę za neutralne narzędzie, którym może posłużyć się każdy: zarówno niemiecki konserwatysta, jak i rosyjski rewolucjonista. Wyznaczają przy tym technice nieco odmienne cele: przewrotu politycznego, zbudowania nowego

[78] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 306.

[79] *Ibidem*, s. 273.

[80] J. Manemann: *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Münster 2002, s. 14–15.

świata i przeciwstawienia się zagrożeniu komunistycznemu (Jünger) lub przynajmniej samego powstrzymania zagrożenia ze wschodu (Spengler). W tych interpretacjach technika może zostać zużytkowana pozytywnie.

Zupełnie inaczej patrzy na to Carl Schmitt, dla którego samo zastosowanie techniki, racjonalnego planowania, maszyny w walce z rewolucją jest czynem rewolucyjnym, gdyż technika zmienia świat raz na zawsze, siejąc prawdziwe spustoszenie w tradycyjnej wizji świata, odwiecznej strukturze społecznej i odczuwaniu przez człowieka obecności Boga. Żołnierz wracający z wojny zapełnionej jeżdżącymi i latającymi maszynami, gdzie milionowe masy zostały zmobilizowane i rzucone do wzajemnej rzezi, już nigdy nie będzie umiał myśleć konserwatywnie, zawsze będzie ofiarą *totalnej mobilizacji* (*casus* Jüngera). W końcu wizja Jüngera zawarta w *Robotniku* nie ma nic wspólnego z konserwatywną wizją świata tradycyjnego, koncentrującego się na wsi i na tym, co lokalne; to raczej totalitarna wizja społeczeństwa masowego, ale Jünger — doświadczywszy czterech lat w okopach — nigdy nie otrząsnął się z szoku psychologicznego starcia ludzkiej istoty z masą zbrojną w maszyny. Dlatego — mimo gorącej osobistej przyjaźni ze Schmittem — nigdy nie był konserwatystą w starym stylu. Był ofiarą wojny technicznej, która odmieniła kompletnie jego spojrzenie na świat.

Część II

Carl Schmitt

Interpretacje Carla Schmitta na świecie i w Polsce

Carl Schmitt to jeden z największych myślicieli politycznych i prawnych XX wieku. Jest to pogląd, z którym zgadzają się zarówno jego zwolennicy, jak i przeciwnicy, choć skrajnie różnią się w ewaluacji tejże *wielkości*. Dzieje się tak, mimo że po 1945 roku Schmitt przestał funkcjonować w życiu publicznym i w oficjalnym dyskursie politycznym i prawnym ze względu na swój przelotny flirt z nazizmem w latach 1933–1936. Każdy, kto choćby przez chwilę mial cokolwiek wspólnego z hitleryzmem, w powojennej Europie był traktowany jak zadżumiony politycznie, a Schmitt był członkiem NSDAP. Po 1945 roku zrobiono z niego symbol nazistowskiej nauki prawa: archetyp prawnika–nazisty.

Nie można jednak powiedzieć, że Carl Schmitt znikł zupełnie. Wprost przeciwnie, jego wpływ jest trwały i wręcz narasta, mimo że przymusowo emerytowany profesor prawa musiał zamknąć się na całe dziesięciolecia, aż do śmierci, w swoim domku San Casciano w Plettenbergu. Jego teorie są powtarzane i głoszone w rozmaitych formach i mutacjach, choć rzadko cytuje się go bezpośrednio i wymienia jego nazwisko [1].

Jedynym krajem, gdzie po II wojnie światowej go szanowano, była Hiszpania Franco. Można powiedzieć, że w Madrycie uchodził za nadwornego teoretyka frankistowskiego autorytaryzmu. Doczekał się tam wielu wybitnych uczniów (L.S. Agesta, J. Caamaño Martinez, F.J. Conde, L. Legaz y Lacambra). Często podróżował do Hiszpanii, wygłaszał referaty na wielu konferencjach; wydał córkę za mąż za jednego z hiszpańskich

[1] J.-W. Müller: *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven–London 2003, s. 51n.

dyplomatów. Wyjąwszy książki na tematy dotyczące literatury niemieckiej, wszystkie jego prace zostały przetłumaczone na język kastylijski[2].

Dopiero po śmierci, pod koniec XX wieku, nastąpiło formalne odrodzenie Carla Schmitta, szczególnie w naukach politycznych, gdzie powtórnie zaczyna być przywoływany, i cytowany, z imienia i nazwiska. Co ciekawe, znalazł się w zainteresowaniu autorów o kompletnie przeciwstawnych mu poglądach ideowych, a mianowicie skrajnie lewicowych, którzy widzą w jego koncepcjach polityczności, opozycji *Freund–Feind*, remedium na charakterystyczną dla współczesnych demokracji *postpolitykę*. Na lewicy jako pierwszy zainteresowanie Schmittem wykazał legendarny tłumacz i komentator Hegla, a mianowicie Alexandre Kojève, który jeździł nawet do Plettenbergu i spotykał się z niemieckim myślicielem[3]. Spośród współczesnych ideologów ekstremistycznej lewicy wymienić należy szczególnie Chantal Mouffe i — bardzo mocno lansowanego ostatnio w naszym kraju — Slavoja Žižka[4]. Z punktu widzenia naukowego prace tych dwojga myślicieli mają nikłą wartość, choćby z tego powodu, że ani Mouffe, ani Žižek nie czytają po niemiecku i opierają się wyłącznie na angielskich tłumaczeniach, ale wskazują na rosnące zainteresowanie Schmittem i jego koncepcjami.

---

[2] Na temat wpływu Schmitta na hiszpańską myśl polityczną zob. J.M. Beneyto: *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitt und ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, s. 20–61; G. Gómez Orfanel: *Excepcion y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid 1986, s. 12–28; G. Gullión Kalle: *Carl Schmitt en España*, Madrid 1996; J. Lopez Garcia: *La presencia de Carl Schmitt en España*, „Revista de Estudios Politicos", 1996, nr 91, s. 139–168; J. Molina Cano: *Contribución a una bibliografía panhispánica de Carl Schmitt*, „Empresas Políticas", 2004, nr 4, s. 75–88; *Idem*: *Sombra y fama de Carl Schmitt en España*, „Razón Española", 2009, nr 155, s. 271–301; D. Kisoudis: *Carl Schmitt, pensador español*, „Empresas Políticas", 2010, nr 14–15, s. 169–172.

[3] J. Manemann: *Carl Schmitt...*, s. 14–18.

[4] S. Žižek: *Carl Schmitt in the Age of Post-Politics*. [w:] Ch. Mouffe (red.): *The Challenge of Carl Schmitt*, London-New York 1999, s. 18–37; Ch. Mouffe: *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*. [w:] *Ibidem*, s. 38–53; *Idem*: *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2008, s. 19–46.

I. Główne interpretacje Carla Schmitta w literaturze światowej

Obserwowany rozwój badań nad Carlem Schmittem wcale nie przybliża nas do zrozumienia jego koncepcji, gdyż nie mamy tutaj do czynienia z klasyczną doktryną prawniczą, gdzie maskowane są jej źródła filozoficzne, religijne i gnozeologiczne. Schmitt nigdy nie ukrywał swoich wszechstronnych zainteresowań filozoficznych, religijnych i historycznych głosząc otwarcie, że nie istnieje nauka prawa sama w sobie, czyli jurysprudencja pozytywistyczna odarta z wartości, inspiracji kulturowych, filozoficznych i religijnych. Przeciwnie, stanowienie i interpretacja prawa oparte są zawsze na pewnej wizji świata, którą i ustawodawca, i prawnik otrzymali z kulturowego *milieu*. Postulowane przez pozytywistów *czyste prawo* nie istnieje [5].

Umieszczenie nauki prawa w kontekście cywilizacyjnym i politycznym utrudnia badanie koncepcji Carla Schmitta, gdyż jego książki prawnicze są w rzeczywistości traktatami filozoficznymi i religijnymi. Czyni to zeń postać bardzo niejednoznaczną i trudną do odczytania. Każdy z badaczy skupia się na innej sferze jego myśli i traktuje ją jako *centralną*, i warunkującą wszystkie pozostałe. Nie będziemy ukrywać przed Czytelnikami, że także wyczuwamy w sobie podobną pokusę. Wszyscy badacze szukają *klucza do Carla Schmitta*, czyli tego problemu, *kwestii centralnej*, która pozwoli oświetlić myśl tego wielkiego prawnika i ująć ją *en bloc* z takiej perspektywy, z jakiej patrzył na rzeczywistość niemiecki jurysta. W literaturze światowej można spotkać następujące interpretacje:

1) U źródeł teorii stoi specyficzne zrozumienie zjawiska polityczności, które czyni zeń fundamentalnego wroga liberalizmu i zwolennika autorytaryzmu.
2) Pod maską prawnika i konserwatysty kryje się prekursor i gloryfikator nazizmu.

[5] C. Schmitt: *Über die Drei Arten des Rechts-wissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, s. 8.

3) Wybitny prawnik, ale polityczny koniunkturalista, a więc jego koncepcje są zmienne i zależną od koniunktury. Błędem jest szukanie jakiegokolwiek ideowego *klucza*.
4) Źródłem idei politycznych są poglądy religijne Schmitta (teologia polityczna).

W tym miejscu pragniemy zaznaczyć, że autor tego tekstu z pewnością nie przeczytał, ani nawet nie miał w ręku wszystkich opracowań tyczących Carla Schmitta. Omawiamy tylko te, które były nam dostępne. Jest to z pewnością mniejszość, ale w naszej lekturze kierowaliśmy się sugestiami innych badaczy, wskazujących na prace najbardziej wartościowe, ewentualnie przypadkowym faktem, że dana monografia trafiła do naszych rąk. Omówienie setek książek i artykułów na temat Schmitta przekraczałoby nie tylko ramy tego artykułu, ale — być może — także ludzkich możliwości poznawczych.

1. Antyliberalny interpretator polityczności

Wydaje się, że w literaturze przedmiotu jest to interpretacja dominująca. Trudno uznać ją za przypadek, ponieważ większość pism Carla Schmitta z okresu Republiki Weimarskiej skierowana jest przeciwko liberalnej demokracji i jej rozumieniu — czy właściwie braku zrozumienia — zjawiska polityczności. Podstawowym błędem liberalizmu (ideologia) i liberalnej demokracji (typ państwa) jest przekonanie, że człowiek z natury rodzi się dobry i racjonalny, a zadaniem państwa jest zapewnienie swoim obywatelom prawa do swobodnego wyrażania swoich poglądów i realizacji indywidualnych aspiracji. Liberałowie błędnie uważają, że państwo powinno być *neutralne* i stać z boku przyglądając się, jak jednostki i grupy toczą pokojowe spory, wzajemnie szanując swoje wrodzone i naturalne prawa, nie używając przy tym ani demagogii, ani przemocy, lecz wyłącznie pokojowej i racjonalnej perswazji. Wynikiem tych racjonalnych dyskusji i sporów miałby być wybór przez większość obywateli parlamentu w cyklicznych wyborach. Zdaniem Schmitta błąd wynika z przyjętej fałszywej antropologii. Człowiek nie jest wcale z natury dobry i racjonalny, lecz zaborczy, chciwy i agresywny (polityczny). Dlatego

też społeczeństwo liberalno-demokratyczne nie jest zdolne samodzielnie utrzymywać w swoim wnętrzu porządku [6].

Zdaniem Carla Schmitta pozbawienie Niemców autorytetu cesarskiego w 1918 roku zaowocowało przekształceniem Weimaru w swoisty hobbesowski stan natury, gdzie trwa permanentna walka wszystkich ze wszystkimi, a poszczególne partie polityczne wyrywają sobie z rąk władzę. Państwo rozpadło się na partie polityczne, które kierują się wyłącznie własnym interesem. Niemcy przestały stanowić jedność polityczną, przekształcając się w wielkie miejsce bitwy, w której dominujące stronnictwa (szczególnie naziści i komuniści) zgodne są jedynie w negacji konstytucji weimarskiej i chęci ustanowienia własnej dyktatury w celu fizycznej eksterminacji ideologicznych wrogów. W tej sytuacji jedność polityczna Niemiec może zostać zachowana wyłącznie dzięki wcześniejszemu ustanowieniu rządów autorytarnych przez Prezydenta Paula von Hindenburga, który winien uratować — mocą indywidualnej

---

[6] L.S. Agesta: *Gobierno y responsabilidad*, „Revista de Estudios Politicos", 1960, nr 4, s. 58–59; J. Caamaño Martinez: *El pensamiento juridico-politico de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela 1950, s. 56–89; J. Freund: *Vue d'ensemble*, „Revue Européenne des Sciences Sociales", 1978, t. XVI, nr 44, s. 7–38; *Idem*: *L'essence du politique*, Paris 1986, s. 211–212, 230–247, 442n., 645; K. Hansen: *Feindberührungen nut versöhnlichen Ausgang. Carl Schmitt und der Liberalismus*. [w:] H. Lietzmann, K. Hansen (red.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Opladen 1988, s. 9–14; M. Weimayr: *Carl Schmitt — Sprache der Krise/Krise der Sprache*. [w:] W. Pircher (red.): *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 57n.; J.P. MacCormick: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge 1999, s. 121–192; Ch. Gusy: *„Entpolitisierung durch die Polarität von Ethik und Oekonomie". Entpolitisierter Liberalismus oder politische Einheit?*. [w:] R. Mehring (red.): *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003, s. 139–155; J. Franzé: *Qué es la politica? Tres respuestas: Aristoteles, Weber y Schmitt*, Madrid 2004, s. 159–228; L.R. Oro Tapia: *Critica de Carl Schmitt al liberalismo*, „Estudios Publicos", 2005, nr 98, s. 171–187; J.T. Klein: *A teoria da democracia de Carl Schmitt*, „Principios Natal", 2009, nr 25, s. 139–156; L. Iannone: *Jünger e Schmitt. Dialogo sulla modernità. La modernità vista da due grandi pensatori tedeschi*. Roma 2009, s. 89–108; J.M. Arruda de Sousa: *Paradoxos da democracia no liberalismo. Critica à concepção liberal de Estado de Direito a partir de Carl Schmitt*, „Problemata", 2011, nr 1, s. 89–104.

decyzji (decyzjonizm) — kraj przed wojną domową i rządami którejś z partii totalitarnych[7].

2. Prekursor i nadworny prawnik Adolfa Hitlera (*Kronjurist*)

Interpretacja ta oparta jest na fakcie, że w latach 1933–1936 Carl Schmitt przyłączył się do nazistów i wstąpił do NSDAP (pomijany jest tu problem jego późniejszej marginalizacji w III Rzeszy). Według tej interpretacji, fakt ten nie wynikał z przyczyn koniunkturalnych, lecz z głębokiego powinowactwa pomiędzy katolickim i propaństwowym autorytaryzmem Schmitta a totalitarną dyktaturą narodowosocjalistyczną. Oczywiście nikt nie twierdzi, nawet jego najbardziej radykalni przeciwnicy, że był on nazistą, który tworzył, czy choćby współtworzył, doktrynę narodowego socjalizmu. W porównaniu z koncepcjami Schmitta jest ona dramatycznie uboga i intelektualnie *barbarzyńska*. Chodzi tu raczej o zjawisko opisywane częstokroć w monografiach dotyczących rewolucji konserwatywnej — a Schmitta uważa się za jednego z jej czołowych przedstawicieli — mianowicie swoiste *antyszambrowanie* nazizmowi przez ten prawicowy ruch polityczny. Rewolucyjni konserwatyści stanowili grupę kilkunastu czy kilkudziesięciu pisarzy i publicystów, którzy dokonali faktycznej delegitymizacji Republiki Weimarskiej, podsycając pośród Niemców idee antyliberalne, antydemokratyczne, imperialne, nacjonalistyczne i wodzowskie. W uproszczonej, pozbawionej intelektualnej finezji i wręcz prymitywnej formie idee te zostały przejęte przez nazistów, którzy w symplicystycznej formie dokonali ich realizacji[8].

[7] G. Le Brezidec: *René Capitant, Carl Schmitt: crise et réforme du parlamentarisme. De Weimar à la Cinquième République*, Paris 1998, s. 214–230; D. Blasius: *Carl Schmitt: Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen 2001, s. 51–70; E. Kennedy: *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham–London 2004, s. 159–169; R. Campderrich: *La palabra de Behemoth. Derecho, política y orden internacional en la obra de Carl Schmitt*, Madrid 2005, s. 65–70; R. Mehring: *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 2006, s. 56–59; D. Cumin: *Carl Schmitt. Biografie politique et intellectuelle*, Paris 2008, s. 109–112.

[8] K. Lenk: *Deutscher Konservatismus*, *op.cit.*, s. 105; J. Herf: *Reactionary Modernism*, *op.cit.*, s. 44–46. A. Mohler: *Die Konservative Revolution...*, s. 3–9.

Dlatego właśnie Schmitt wstąpił do NSDAP: widział w tej wizji państwa jakąś formę odwzorowania własnych koncepcji.

Na potwierdzenie przywoływanych jest kilka elementów z myśli politycznej i prawnej, które miałyby wskazywać na ideową bliskość koncepcji Schmitta z hasłami i praktyką polityczną III Rzeszy. Mowa przede wszystkim o koncepcji decyzjonizmu, czyli dyktatury personalnej stojącej ponad porządkiem ustawowym i konstytucyjnym, którą wprowadza się w sytuacji egzydentencjalnego zagrożenia porządku i — wynikającej z tego — potrzeby fizycznego unicestwienia wroga państwa wszelkimi dostępnymi metodami [9]. Kwintesencją tego rozumowania miałaby być słynna formuła relacji dyktatury i prawa ujęta w tekście o charakterystycznym tytule *Führer strażnikiem prawa* (*Der Führer schützt das Recht*, 1934) [10]. Ponadto Schmittowi zarzuca się chętnie antysemityzm [11] i wprowadzenie po 1933 roku do swoich koncepcji elementów rasistowskich i pochwały przemocy [12]. Można też wskazać fakt, że wycofawszy się z NSDAP zarzucił badania nad prawem konstytucyjnym i poświęcił się problemowi prawa międzynarodowego, legitymizując tu niemieckie pretensje imperialne [13].

Dodajmy na koniec, że interpretacja przedstawiająca Carla Schmitta jako nazistę dominuje pośród badaczy lewicowych, którzy wydają się traktować spór ze Schmittem jak akcję na polu *walki z faszyzmem*. Znajdziemy ją jednak także pośród hiszpańskich faszystów, wspierają-

---

[9] E. Nolte: *Der europäische Bürgerkrieg...*, s. 393n.

[10] C. Schmitt: *Positionen und Begriffe...*, s. 227–232. W tym zbiorze znajdują się także inne teksty prohitlerowskie z 1933 roku (s. 211–226).

[11] R. Gross: *Carl Schmitt und die Juden: Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt a. Main 2000; T. Storme: *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?*, Paris 2008.

[12] H. Hofmann: *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin 2002, s. 168–188.

[13] C. Schmitt: *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Rechtsbegriff im Völkerrecht*, Berlin 1991, s. 34–82; *Idem*: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*, Berlin 1995, s. 225–452; *Idem*: *Die Wendung zum diskriminirrenden Kriegsbegriff*, Berlin 2007, s. 42–57; *Idem*: *Positionen und Begriffe...*, s. 239–354; *Idem*: *Land und Meer*, Stuttgart 2008, s. 86–102.

cych gen. Franco i podpierających swoje koncepcje państwa totalitarnego odwołaniami do Schmitta [14].

3. Koniunkturalista/etatysta polityczny

Interpretacja Carla Schmitta jako koniunkturalisty wyłania się z kilku biografii niemieckiego prawnika. Są one pisane przez biografów–historyków, którzy nie chcą zagłębić się lub wręcz nie umieją zrozumieć pism prawniczych i politologicznych bohatera, o którym piszą książki. W znanych nam biografiach omówienie jego prac teoretycznych nie ma charakteru zbiorczego, lecz chronologiczny, gdzie o każdej z fundamentalnych książek Schmitta znajdziemy parę linijek lub akapitów, które trudno uznać za coś więcej niżeli za bardzo powierzchowne streszczenie, zsumowanie nawet nie tyle głównych tez, lecz zawartości tych monografii wedle spisu treści. Biografowie skupiają się na omówieniu kolei życia Schmitta i zauważają charakterystyczną, *dostosowawczą* cechę niemieckiego prawnika, a mianowicie skłonność do akomodacji do każdego panującego systemu politycznego i wobec każdej władzy politycznej, bez względu na jej charakter ideowy: Schmitt, mimo że katolik, jest lojalistycznym poddanym protestanckiego cesarza i wzorowym Prusakiem. Gardząc demokracją i republiką staje następnie na gruncie konstytucji weimarskiej i broni jej przed kontestacją tak narodowo–socjalistyczną, jak i komunistyczną. Wtedy tworzy swoją teorię decyzjonizmu, namawiając Hindenburga do złamania litery konstytucji i militarnej obrony Republiki Weimarskiej przed nazistami i bolszewikami. Gdy jednak hitlerowcy dochodzą do władzy, to zamiast emigrować (jak *przyzwoici ludzie*), natychmiast popiera Hitlera i wstępuje w szeregi NSDAP. Nie odchodzi z partii

[14] J. Beneyto Perez, J.M. Costa Serrano: *El Partido. Estructura e Historia del Derecho Publico Totalitario, con especial referencia al Régimen Español.* Zaragoza 1939, s. 106–107; F.J. Conde: *Sobre la situacion actual del Europeo*, „Revista de Estudios Politicos", 1949, nr 2, s. 24–25; E. Gómez Arboleya: [rec.] *Javier Conde: Teoria y sistema de las formas politicas, Madrid 1948*, „Revista de Estudios Politicos", 1949, nr 3, s. 259–267; F.J. Conde: *Contribucción a la doctrina del caudillaje*, Madrid 1952, s. 44–45.

sam i gdyby mógł, to zostałby *Kronjuristą* Führera, lecz zostaje usunięty z zajmowanych stanowisk w wyniku intryg natury personalnej (1936).

Istotą tych biografii wydaje się próba usprawiedliwienia wstąpienia Schmitta do NSDAP poprzez wykazanie, że nie chodziło tu o bliskość ideową, lecz o najbardziej płaski koniunkturalizm (*verschiedenen Schriften sind nichts anders als Reaktionen auf neue Situationen*) [15].

Przeciwko tak kunktatorskiej teorii tłumaczącej Carla Schmitta oponuje jednak np. Helmut Quaritsch, który uważa, że nie mamy tutaj do czynienia z koniunkturalizmem, lecz z pewną koncepcją stosunku obywatela do państwa. Jego zdaniem Schmitt to „państwowiec (*der Etatist*) uznający, ponad wszelkimi różnicami i zmianami form państwa, jego wspólny rdzeń, widzący w nim suwerena dbającego o pokój wewnętrzny za pomocą polityczno-administracyjnych środków zaprowadzania porządku. Dla państwowca, państwo jest historycznie i zawsze pierwsze, forma konstytucyjna jest zawsze na drugim miejscu. Ponad konstytucją i formą państwa stawia on jego egzystencję. (...) Dla państwowca *państwo* (podobnie jak i naród) nie są identyczne z jego pisaną konstytucją. (...) Poza jakimiś skrajnymi sytuacjami państwowiec szuka ochrony dla indywidualnej wolności w państwie, a zagrożenie dla tejże wolności widzi w grupach pozapaństwowych. (...) Monopol na używanie przemocy lokuje we władzy państwowej, która wykonuje ją zgodnie z ustalonymi regułami (prawomocność). (...) W państwie jednopartyjnym państwowiec stoi po stronie państwa, choćby to była stracona pozycja" [16].

4. Teolog polityczny

Na religię jako na źródło myśli politycznej Carla Schmitta zwracano uwagę już dawno, bowiem tradycyjnie pokazywano, że jest to myśliciel w młodości głęboko przesiąknięty ultramontańsko pojętym katolicyzmem. I nawet jeżeli formalnie zerwał z Kościołem w wyniku zawarcia (powtórne-

[15] P. Noack: *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin 1996, s. 187n.; D. Blasius: *Carl Schmitt, op.cit.*, s. 78n.; R. Mehring: *Carl Schmitt...*, s. 56–86.

[16] H. Quaritsch: *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlin 1995, s. 36–37.

go, czyli cywilnego) związku małżeńskiego w 1926 roku, co automatycznie nałożyło nań ekskomunikę, to fundamentem jego światopoglądu politycznego pozostała katolicka i konserwatywna interpretacja państwa i polityki [17]. Dodatkowo głośna polemika Lea Straussa ze Schmittem spowodowała wykrystalizowanie się opozycji pomiędzy racjonalistycznie pojętą filozofią polityczną a fideistycznie ujętą teologią polityczną, jako przeciwstawnymi źródłami gnozeologicznymi konserwatywnej myśli politycznej [18].

Podstawowymi tekstami dogodnymi do rozważań o religijnych inspiracjach decyzjonizmu Carla Schmitta były jego dwie rozprawy z wczesnego etapu pisarstwa: *Teologia polityczna* (1922) oraz *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* (1923) [19], które pokazywały niemieckiego prawnika jako budującego swoją teorię prawno-polityczną na fundamencie katolickim. Rozejście z Kościołem spowodowało utratę metafizycznego fundamentu i postulat dyktatury opartej na przemocy, i nieodwołującej się do żadnego systemu aksjologicznego [20], nad czym zresztą niektórzy badacze (zwykle katoliccy) bardzo ubolewali [21].

Spojrzenie na problem teologii politycznej zmieniła w sposób zasadniczy pośmiertna publikacja w 1991 roku *Glossarium. Zapiski z lat 1947–1951* (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*). Dla wszystkich czytelników tekstów prawno-politycznych tego autora mu-

---

[17] H. Ottmann: *Carl Schmitt*. [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann: *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1990, s. 63–69; H. Quaritsch: *Positionen und Begriffe...*, s. 25–35; P. Noack: *Carl Schmitt...*, s. 15n., 69n. (tamże cytat — s. 291); N. Tertulian: *Carl Schmitt zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus*. [w:] W. Pircher (red.): *Gegen den Ausnahmezustand...*, s. 1–18; E. Kennedy: *Constitutional Failure...*, s. 38–53.

[18] H. Meier: *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart 1996, s. 10–13; *Idem*: *Carl Schmitt...*, s. 9–96; *Idem*: *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge 2007, s. 75–114; C. Kauffmann: *Leo Strauss zur Einführung*. Hamburg 1997, s. 85–117.

[19] C. Schmitt: *Rzymski katolicyzm...*, *op.cit.*; *Idem*: *Politische Theologie*, *op.cit.*

[20] C. Schmitt: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Stuttgart 2008, s. 9–14.

[21] F.J. Conde: *Introduccion al Derecho politico actual*, Madrid 1942, s. 202; J. Caamaño Martinez: *El pensamiento...*, s. 29–48, 106–129; A. d'Ors: *Papeles del oficio universitario*, Madrid 1961, s. 307–308; J. Freund: *L'essence du politique...*, s. 120, 252, 445, 614–615, 673, 749.

siała być to duża niespodzianka, gdyż z prywatnych zapisków wyłonił się obraz fideisty, nieomal mistyka, negującego prawa natury i rozumu jako sprzeczne z wszechmocą Boga, który jednym *Fiat!* może odmienić naturę rzeczywistości empirycznej i ludzkiej [22]; uznającego za absolutną prawdę literalny tekst biblijny i traktującego całą Nowożytność jako jeden gigantyczny bunt człowieka zbrojnego w technikę przeciwko Bogu [23]. Schmitt pokazał twarz fideisty patrzącego na apokalipsę, jaką jest Nowożytność, i szukającego tego, kto obroniłby świat stworzony przez Boga przed człowieczą rewolucją: katechona [24].

Pojęcie *katechona* (*κατέχων, qui tenet nunc* — 2 Tes, 2, 7–8) pojawiało się w pismach Carla Schmitta już wielokrotnie wcześniej [25], ale nie zwrócono na nie uwagi, traktując je jako metaforę literacką. Publikacja *Glossarium* pchnęła niektórych badaczy do postawienia tezy, że źródłem myśli politycznej Schmitta jest właśnie trwoga fideisty przed nadejściem rewolucji–Antychrysta i poszukiwanie katechona, czyli dyktatora [26]. Dlatego, mimo że termin *teologia polityczna* ma charakter wybitnie politologiczny (ew. prawny), udało się nam znaleźć Carla Schmitta nawet w jednym kompendium na temat najwybitniejszych teologów XX wieku [27]. Jest to oczywiste nieporozumienie.

---

[22] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 45, 50, 52, 64, 67, 86, 114, 188, 195, 206, 234–235, 299, 301.

[23] *Ibidem*, s. 75, 100, 132, 192, 291, 306, 310–311.

[24] *Ibidem*, s. 63, 70, 80, 80, 113, 153, 165, 176, 203, 253, 273.

[25] Pojęcie „katechon" udało się nam znaleźć między innymi w następujących pracach C. Schmitta: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996, s. 64; *Idem: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin 1997, s. 28–32; *Idem: Ex Captivitate Salus*, Berlin 2002, s. 31; *Idem: Land und Meer, op.cit.*, s. 19, 80.

[26] G. Meuter: *Der Katechon zu Carl Schmitts fundamentalischer Kritik der Zeit*, Aachen 1994; G. Maschke: *Vorwort*. [w:] C. Schmitt: *Völkerrechtliche Großraumordnung...*, s. XIII–XIV; F. Grossheutschi: *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996, s. 57–121; H. Meier: *The Lesson of Carl...*, s. 66–121; A. Motschenbacher: *Katechon oder Großinquisitor — Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000; J. Manemann: *Carl Schmitt...*, s. 262–284; R. Mehring: *Carl Schmitt...*, s. 86, 93n.

[27] R. Gibellini: *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, s. 332–334.

5. Pluralizm interpretacyjny

Podsumowując tę część naszych rozważań trzeba zauważyć, że poszukiwania tematu centralnego piśmiennictwa Carla Schmitta, który stanowiłby wspomniany *klucz do interpretacji* jego koncepcji, prowadzi do skrajnego rozdarcia opinii. Podczas gdy według jednych badaczy jest on koniunkturalistą, według drugich fundamentalnym państwowcem, według trzecich — nazistą, to według jeszcze innych jest mistykiem i fideistą. Podczas gdy jedni jego poglądy lokują na konserwatywnej prawicy, to inni widzą w nim nazistowskiego intelektualistę. Sam Schmitt nie ułatwia nam rozwikłania tej zagadki, gdyż ani nie wytłumaczył się ze swojego flirtu z nazizmem, ani nie określił się nigdy jednoznacznie na mapie politycznej. Jedyne samookreślenia i autodefinicje, jakie udało się nam znaleźć, to stwierdzenia, że jest katolikiem i ultramontaninem [28]. W literaturze tradycyjnie zalicza się Schmitta, o czym już była mowa, do konserwatystów [29]; niektórzy badacze postrzegają go czasem także jako nacjonalistę [30].

II. Polskie interpretacje Carla Schmitta

Mówiąc o tytułowych *polskich interpretacjach* Carla Schmitta musimy uczynić wstępne uwagi. Pierwszą z nich jest kwestia dostępności prac niemieckiego prawnika w języku polskim. Ich cechą charakterystyczną jest stosunkowa obfitość tłumaczeń tekstów drobnych, o niewielkiej objętości i prawie zupełny (poza monografią o T. Hobbesie) brak tłumaczeń prac fundamentalnych, będących większymi monografiami. Po drugie, należy także zaznaczyć, że nie wszystkie interpretacje opublikowane w naszym języku ojczystym rzeczywiście mają polski charakter. Nie będziemy tu za takie traktowali autorów obcych, ale dostępnych w polskich

---

[28] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 110, 131, 159, 178, 217; *Idem*: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 2004, s. 82n.

[29] M. Greiffenhagen: *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt a. Main 1986, s. 94–104, 182–190

[30] S. Breuer: *Anatomie der Konservativen...*, s. 181–203; O. Dann: *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770–1990*, München 1996, s. 293.

przekładach. Za *polskie interpretacje* traktować będziemy te, których dokonali Polacy w książkach i czasopismach wydanych w Polsce, chociaż niekoniecznie napisane w języku polskim.

Warto przede wszystkim zauważyć, że Carl Schmitt jest myślicielem prawie nieznanym w Polsce przed II wojną światową. Udało się nam znaleźć jedynie kilka wzmianek o nim w polskiej literaturze prawniczej okresu międzywojennego. Władysław Jaworski cytuje jego *Politykę romantyczną* (*Politische Romantik*) chcąc zrozumieć fenomen faszyzmu; Kazimierz W. Kumaniecki przywołuje Schmittiańskie pojęcia *dyktatury suwerennej* i *dyktatury komisarycznej* dla opisania rządów Benita Mussoliniego [31]. Najlepszym przedwojennym polskim znawcą myśli niemieckiego prawnika był Konstanty Grzybowski, który pisał o nim obszernie w broszurze *Dyktatura prezydenta Rzeszy. Studjum nad art. 48, ust. II Konstytucji Weimarskiej i rozwojem państwa autorytatywnego w Niemczech* (1934) [32]. Ale Schmitt znany jest tylko prawnikom. Nie cytują go i nie powołują się na niego nawet sanacyjni ideolodzy autorytaryzmu jak Stanisław Car czy Adam Skwarczyński; wydaje się być nieznany ideologom endeckim. Kwerenda warszawskich bibliotek jest tu bardzo pouczająca: nie ma w nich żadnych przedwojennych, niemieckojęzycznych książek Schmitta. Udało się nam znaleźć tylko broszurę *Legalność i legitymowalność* (*Legalität und Legitimität*, 1932), ale we francuskim tłumaczeniu [33].

Można z tego wnioskować, że kto chciał wtenczas studiować Schmitta, musiał mieć bezpośrednie kontakty w Niemczech, tak jak miał je wspomniany Grzybowski, który uczęszczał na jego seminarium. Nie powinno nas to dziwić, gdyż nie tylko w Polsce Schmitt nie był znany przed wojną. W literaturze hiszpańskojęzycznej jego nazwisko pojawia się jeszcze później: po raz pierwszy dopiero w 1935 roku [34].

---

[31] W.L. Jaworski: *Ze studiów nad faszyzmem*. [w:] M. Marszał (red.): *Amica Italia. Polscy prawnicy wobec włoskiego faszyzmu 1922–1939. Wybór pism*, Kraków 2004, s. 145–147; K.W. Kumaniecki: *Nowa konstytucja polska*. [w:] *Ibidem*, s. 258–60.

[32] K. Grzybowski: *Dyktatura prezydenta Rzeszy. Studjum nad art. 48, ust. II Konstytucji Weimarskiej i rozwojem państwa autorytatywnego w Niemczech*, Kraków 1934; *Ibidem*: *Od dyktatury ku kompromisowi konstytucyjnemu*. [w:] M. Marszał (red.): *Amica Italia...*, s. 170.

[33] C. Schmitt: *Légalité, légitmité*, Paris 1936.

[34] J.A. Lopez Garcia: *La presencia de Carl Schmitt...*, s. 140.

Okres powojenny, charakteryzujący się komunistycznym dyktatem ideologicznym, był dla badań nad Carlem Schmittem jałowy. Do 1989 r. możemy znaleźć o nim jedynie wzmianki w kontekście badań nad nazizmem. Skarbiec myśli Schmittiańskiej otwiera dopiero w 1992 roku Ryszard Skarzyński swoją magistralną pracą *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*. Cztery lata później we wrocławskich *Studiach nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi* Franciszek Ryszka zamieszcza pierwszy w polskiej literaturze duży tekst o recepcji Schmitta na świecie, przedstawiający pokrótce, lecz treściwie, główne założenia jego filozofii politycznej[35]. Od tego czasu możemy zaobserwować ustawiczny rozwój zainteresowania Carlem Schmittem w Polsce. Niestety, liczba polskich badaczy dzieła Schmitta nie może być porównana z liczebnością naukowców niemieckich czy anglojęzycznych (co zrozumiałe), ale nawet włoskich i hiszpańskich. Cieszyć musi, że jego nazwisko zaczęło się pojawiać w rozmaitych podręcznikach do historii myśli politycznej i w rozważaniach o filozofii politycznej[36].

Czas więc przejść do ukazania polskich badań nad niemieckim myślicielem i próby wyjaśnienia jego koncepcji przez znalezienie *klucza interpretacyjnego* do jego koncepcji, wedle któregoś z czterech naszkicowanych wcześniej wzorców.

1. Antyliberalny interpretator polityczności

Tak pojętemu *kluczowi do interpretacji* Carla Schmitta w literaturze polskiej poświęcone są przede wszystkim monografie Ryszarda Skarzyńskiego (*Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, 1992) i Pawła Kaczorowskiego (*My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*, 1998). Skoro są to dwie podstawowe monografie do tego tematu, to nie

[35] F. Ryszka: *Carl Schmitt...*, s. 5–39.

[36] Np. P. Śpiewak: *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 73–78; S. Filipowicz: *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007, s. 188–190; J.P. Hudzik: *Wykłady z filozofii polityki*, Lublin 2002, s. 165–169; M. Król: *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 130–135.

będziemy ich tu szczegółowo omawiać, bowiem w Polsce znajomość myśli Schmitta z natury rzeczy zaczyna się od lektury tych dwóch książek (naszym zdaniem zresztą niesłusznie: najlepszym wprowadzeniem do tematu jest przywoływany powyżej tekst F. Ryszki). Zaznaczymy tutaj tylko odmienność metod badawczych obydwu uczonych.

Ryszard Skarzyński bez wątpienia jest autorem najlepszej monografii o Carlu Schmicie w literaturze polskojęzycznej. Interesuje się przede wszystkim badaniem koncepcji decyzjonizmu niemieckiego myśliciela i z perspektywy tego problemu analizuje Schmittiańskie pojęcie polityczności [37], wyprowadzając je z wizji pesymistycznej koncepcji natury ludzkiej, która prowadzi do pochwały silnego i autorytarnego państwa, koncentrując się na problemie sytuacji i stanu wyjątkowego [38]. Odwrotnie podchodzi do tej kwestii Paweł Kaczorowski, który najpierw analizuje Schmittiańską koncepcję polityczności, aby następnie z niej wyprowadzić krytyczną wobec liberalnej demokracji teorię decyzjonizmu, państwa i prawa niemieckiego prawnika [39]. Książki znacząco różnią się także metodologicznie: praca Skarzyńskiego jest niezwykle drobiazgową rekonstrukcją, opartą na szerokiej literaturze niemiecko- i anglojęzycznej; niestety, książka Kaczorowskiego nie wykazuje takiej perfekcji warsztatu i pełna jest osobistych refleksji autora. Często trudno odróżnić, co jest myślą Schmitta, a co Kaczorowskiego.

Poza tymi dwoma zasadniczymi monografiami należy wymienić także mniejsze publikacje. Temat polityczności i braku związku tego zjawiska z aksjologią analizuje Franciszek Ryszka [40]; Tadeusz Klementewicz zaś problem samej polityczności na tle komparatywnym [41]. Autor tego tekstu,

---

[37] R. Skarzyński: *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa 1992, s. 127–208.

[38] *Ibidem*, s. 53–126.

[39] P. Kaczorowski: *My i oni. Państwo jako jedność polityczna. Filozofia polityczna Carla Schmitta w okresie republiki weimarskiej*, Warszawa 1998. Podobne tezy *Idem*: *Państwo jako jedność polityczna*. [w:] R. Skarzyński (red.): *Carl Schmitt i współczesna myśl polityczna*, Warszawa 1996, s. 67–92.

[40] F. Ryszka: *Macht und Feindschaft in der Theorie der „reinen Politik". Ein Kommentar zur Lehre von Carl Schmitt*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej", 1996, t. VI, s. 21–30.

[41] T. Klementewicz: *Pojęcie tego, co polityczne Carla Schmitta a współczesne koncepcje polityki*. [w:] R. Skarzyński (red.): *Carl Schmitt* ..., s. 93–106.

wraz z Pawłem Bałą, analizuje koncepcję relacji woli politycznej, siły i normy prawnej w Schmittiańskiej teorii prawa konstytucyjnego [42]. Rafał Wonicki w krótkim eseju porównuje koncepcje Schmitta i Hannah Arendt [43].

Ryszard Skarzyński nie tylko analizuje myśl polityczną Schmitta, lecz także próbuje zastosować ją do tłumaczenia zjawiska polityczności, które rozumie jako rozróżnianie pomiędzy *Freund* a *Feind*, tak w codziennym życiu politycznym, jak i w stosunkach międzynarodowych [44]. Próby zastosowania tych pojęć do polityki polskiej podejmują także inni autorzy [45]. Paweł Bała, wraz z autorem niniejszego tekstu, próbowali spojrzeć na kwestię polskiej konstytucji z perspektywy schmittiańskiej dowodząc, że Prezydent RP miał prawo odmówić ratyfikacji Traktatu Lizbońskiego, mimo że uprawnienia takiego nie daje mu wprost obowiązująca konstytucja [46].

2. Prekursor i nadworny prawnik Adolfa Hitlera („Kronjurist")

Wpływem Carla Schmitta na narodziny i rozwój teorii konstytucyjnej III Rzeszy jako pierwszy zajął się jeszcze przed wojną Konstanty Grzybowski, wskazując, że z jego interpretacji art. 48 Konstytucji Weimarskiej rodzi się idea dyktatury głowy państwa, a następnie hitlerowska idea wodzostwa [47]. Jednak nieobecność Schmitta w literaturze okresu PRL spowodowała, że nie stał się u nas nigdy *koronnym jurystą III Rzeszy*.

---

[42] P. Bała, A. Wielomski: *Carl Schmitt a konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Studium przypadku ratyfikacji traktatu lizbońskiego — rola Prezydenta RP*, Wola Rafałowska 2008, s. 5–22.

[43] R. Wonicki: *Polityka władzy i wolności w myśli Carla Schmitta i Hannah Arendt*, „Kronos" 2008, nr 3, s. 170–180.

[44] R. Skarzyński: *Wróg i sojusznik. Studium struktury myśli politycznej*, „Studia Nauk Politycznych", 1990, nr 1/3, s. 59–88; *Idem*: *Anarchia i policentryzm. Elementy teorii stosunków międzynarodowych*, Białystok 2006, s. 5–59.

[45] P. Kaczorowski: *Państwo w czasach demokracji. Rudolf Smend i Carl Schmitt o istocie porządku państwowego Europy kontynentalnej*, Warszawa 2005, s. 383–406; S. Drelich: *Aksjologiczny sens kategorii „wroga" na przykładzie sporu między III a IV RP*, „Dialogi Polityczne", 2009, nr 11, s. 201–214.

[46] P. Bała, A. Wielomski: *Carl Schmitt...*, s. 28–53.

[47] K. Grzybowski: *Dyktatura prezydenta...*, s. 46–56, 62–64.

Właściwie tylko w jednym z artykułów Karola Joncy możemy znaleźć opis Schmitta jako nazistowskiego prawnika[48]. Nawet więcej, nieliczne wzmianki o nim przed 1989 rokiem raczej bronią go przed tym zarzutem. Franciszek Ryszka, opisując jego koncepcję państwa totalnego wskazuje, że nie był sfanatyzowanym nazistą, lecz „sceptykiem–racjonalistą" wobec reżimu i opisuje go następująco: „Katolik z Nadrenii, z wychowania i tradycji rodzinnej, pozostał Schmitt i później pod wpływem katolickiego pojęcia autorytaryzmu"[49]. Następnie ten sam autor dowodzi, że Schmitt był zwolennikiem państwa autorytarnego, a nie totalitarnego, tyle że do 1933 roku nie rozumiejąc istoty totalitaryzmu nie dokonywał odpowiednich klasyfikacji terminologicznych[50].

Spory fragment Schmittowi poświęca w 1985 roku także Marek Maciejewski, który uważa, że mamy tutaj do czynienia z przypadkiem rewolucyjnego konserwatysty, który nie tworzył swoich koncepcji na użytek nazistów, ale którego idee zostały wykorzystane przez zwolenników Hitlera przy konstrukcji i legitymizacji państwa totalitarnego. Był więc Schmitt przedstawicielem prawicowej krytyki demokracji, jednym z głównych twórców rewolucyjnego konserwatyzmu[51]. Pogląd Maciejewskiego, że Carl Schmitt nie był nazistą, ale jego doktryna została *twórczo* wykorzystana przez III Rzeszę, podziela także Edward Jędrzejewski[52].

Generalnie można powiedzieć, że Carl Schmitt prawie w ogóle nie jest w polskiej nauce oskarżany o faszyzm, choć np. padają zarzuty o motywowany religijnie antysemityzm[53]. Panuje powszechne przekonanie, że mamy tutaj do czynienia z wybitnym myślicielem konserwatywnym, autorytarystą, chociaż odartym z klasycznej konserwatywnej aksjologii[54].

---

[48] K. Jonca: *Koncepcje narodowosocjalistycznego prawa w Trzeciej Rzeszy*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1977, t. III, s. 72–74, 83–89, 98–99.

[49] F. Ryszka: *Państwo stanu wyjątkowego*, Wrocław 1974, s. 28–29.

[50] *Ibidem*, s. 248.

[51] M. Maciejewski: *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej*, Wrocław 1985, s. 262–264.

[52] E. Jędrzejewski: *Koncepcja władzy państwowej w Niemczech hitlerowskich*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1977, t. III, s. 136–138.

[53] P. Graczyk: *Katolicyzm polityczny*, „Kronos", 2008, nr 3, s. 132–136.

[54] B. Szlachta: *Konserwatyzm*, *op.cit.* s. 131–133; R. Skarzyński: *Carl Schmitt i współczesny konserwatyzm europejski*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej",

Często zaliczany jest też do kręgów rewolucji konserwatywnej[55]. Tylko Marek A. Cichocki uważa, że Schmitt nie jest konserwatystą, bowiem nie był ani nostalgicznym tradycjonalistą, ani konserwatorem *status quo*[56]. Rewolucyjny konserwatyzm jest czymś, co nie mieści się w siatce pojęciowej tego badacza. W naszych badaniach nad Schmittem nieco miejsca poświęciliśmy także wpływom Schmitta we frankistowskiej Hiszpanii oraz jego konserwatywnej krytyce filozofii politycznej Thomasa Hobbesa[57].

3. Koniunkturalista polityczny

Ta linia interpretacyjna jest w Polsce wyjątkowo słabo rozwinięta, a to z tego powodu, że w języku polskim nie powstała dotąd ani jedna biografia Carla Schmitta, a to właśnie koleje jego życia, oddzielone od refleksji nad jego myślą polityczną, prowadzą do takiej właśnie interpretacji. Nauka polska, nie dysponując własnymi biografiami, musi zadowolić się nielicznymi biogramami[58]. W pracach poświęconych jego

1991, t. I, s. 46–59; *Idem: Carl Schmitt — ideolog i polityk.* [w:] *Idem* (red.): *Carl Schmitt...*, s. 39–56; *Idem: Konserwatyzm, op.cit.* s. 243–249; *Idem: W poszukiwaniu istoty polityki i tego, co polityczne. Tomasz Mann, Max Weber, Carl Schmitt i Hannah Arendt pomiędzy emocjami, marzeniami i poczuciem rzeczywistości*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 2010, t. XXXII, s. 20–21; A. Wielomski: *Konserwatyzm. Główne...*, s. 210–221.

55 M. Maciejewski: *Niemieckie elity...*, s. 48–53, 210–216; *Idem: Demokracja i dyktatura w nacjonalistycznej myśli niemieckiej po I wojnie światowej.* [w:] C. Kalita, A. Wielomski (red.): *Krytycy demokracji*, Warszawa 2009, s. 142–147; W. Kunicki: *Wprowadzenie, op.cit.*, s. 20, 29, 32, 43.

56 M.A. Cichocki: *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*, Warszawa 1999, s. 179–184.

57 A. Wielomski: *Carl Schmitt we Frankistowskiej Hiszpanii* (w niniejszym tomie); *Idem: Hiszpania Franco, op.cit.* s. 257–270; *Idem: Konserwatyzm między Atenami...*, s. 53–72.

58 Np. M.A. Cichocki: *Wstęp.* [w:] C. Schmitt: *Teologia polityczna...*, s. 5–28; A. Wielomski: *Schmitt Carl.* [w:] *Encyklopedia „Białych Plam"*, t. XVI, Radom 2005, s. 122–124. Z niewielkimi modyfikacjami tekst ten ukazał się także w języku czeskim: *Schmitt Carl.* [w:] M. Spinka (red.): *Knohovna Narodni Myšlenky*, z. II, *Osobnosti pravice*, Praha 2005, s. 35–37.

filozofii politycznej znajdujemy jednak także wzmianki świadczące, że dostrzegana jest jego skłonność do opowiadania się za jakąkolwiek władzą ustanowioną. Ryszard Skarzyński zauważa: „Schmitt wykazywał równocześnie niezwykłą skłonność do opowiadania się po stronie tych, którzy aktualnie posiadają władzę. Stoi to w sprzeczności z wyrażanymi przez niego w różnych pracach z lat 1921–1932 marzeniami o owej *prawdziwej* rzeczywistości, ale dostatecznie dobrze tłumaczy stosunek do Republiki Weimarskiej, a później Trzeciej Rzeszy"[59]. Podobnie uważa Marek A. Cichocki: „Wstąpienie do NSDAP było aktem oportunizmu"[60].

4. Teolog polityczny

O ile w pierwszym okresie badań nad Carlem Schmittem dominowały interpretacje prawno-polityczne, to w ostatnim okresie w Polsce zaczęły przeważać rozważania nad teologią polityczną tego myśliciela. Biegną one dwoma torami, a to z tego powodu, że pojęcie *teologii politycznej* ma u Schmitta dwojaki charakter.

Paweł Kaczorowski podjął się dzieła rekonstrukcji teologii politycznej Schmitta w rozumieniu takim, iż wszystkie pojęcia prawne i polityczne świata nowożytnego to nic innego jak tylko zlaicyzowane formuły dogmatyczne i religijne. Jego zdaniem, należy wyjść od twierdzenia prawnika, że nowoczesne państwo rodzi się w XVI wieku jako wyposażony w przymus autorytet pragnący zapanować nad zantagonizowanymi stronami w czasie wojen religijnych. Katolicy i protestanci to archetypy *my* i *oni*. Zwycięska strona, aby umocnić panowanie własnej grupy i przyświecających jej idei, stworzyła nowożytne państwo — monarchię absolutną — które trwało aż do XIX wieku. Wtedy to po władzę polityczną sięgnęło zainteresowane wyłącznie ekonomią mieszczaństwo, które stworzyło państwo liberalne, czyli agnostyczne, neutralne, zainteresowane wyłącznie gospodarką, odrzucające polityczność, pozwalające wycofać się obywatelowi w sferę prywatną. Zanika tu podział na katolików i protestantów, a więc i na *my*

[59] R. Skarzyński: *Carl Schmitt...*, s. 44.

[60] M.A. Cichocki: *Ciągłość i zmiana...*, s. 176.

— *oni*, a więc ginie polityczność (epoka neutralizacji). Szczytowym punktem upadku idei państwa miałaby być Republika Weimarska. Polityka jednak, wbrew nadziejom liberałów, nie zginęła. Odrodziły ją wojny ideologiczne XX wieku toczone przez faszystów, komunistów i liberalnych-demokratów, przy czym ci ostatni — pełni fałszu — twierdzą, że celem ich polityki jest likwidacja samej polityki, bowiem nie mają wrogów, skoro interesuje ich wyłącznie technika i ekonomia. Jest to fałsz, gdyż istotą zmiany jest to, że konfesje religijne zastąpiły ideologie i mity polityczne [61].

W podobnym kierunku zmierzają także rozważania autora tej książki. Ich celem było wykazanie, że sama teoria decyzjonizmu stanowi zlaicyzowaną ultramontańską ekklezjologię katolicką [62]. Jednak nie tylko tak pojęta interpretacja teologii politycznej stała się obiektem zainteresowań naszych, a także innych badaczy. Obiektem zainteresowania stał się fideizm Schmitta i jego polityczne rezultaty: wyprowadzenie z tego poglądu religijnego zjawiska polityczności, odrzucenie prawa naturalnego, koncepcji dyktatora jako zlaicyzowanej wizji Boga; problem dwoistości Schmitta jako racjonalnego twórcy nauki prawa i wątpiącego we wszelką racjonalność fideisty religijnego. Przede wszystkim zaś interesująca jest tu kwestia katechona jako archetypu dyktatora, ratującego pogrążony w upadku intelektualnym świat nowożytny przed rewolucją bolszewików, wyposażonych w nowoczesną technikę [63].

5. Wielość interpretacji

Widać, że polska *schmittologia*, podobnie jak podobna jej dziedzina za Zachodzie, jest bardzo mocno podzielona w poszukiwaniu *klucza do interpretacji* Carla Schmitta, mimo że mamy tutaj stosunkowo mało

[61] P. Kaczorowski: *Państwo w czasach...*, s. 298–351.

[62] A. Wielomski: *Konserwatyzm między...*, s. 73–86.

[63] P. Graczyk: *Komentarz do uwagi Straussa o Schmitcie*, „Kronos", 2008, nr 3, s. 74–77; A. Wielomski: *Konserwatyzm między Atenami...*, s. 29–40; *Idem*: *Apokalipsa polityczna. Rozważania wokół pewnego scholium Nicolása Gómeza Dávili* (w niniejszym tomie).

tekstów do badania, a szczególnie widać braki w ilości wartościowych monografii.

Mamy nadzieję, że — a to było celem tego tekstu — zebrana w obszernych przypisach bibliografia zachęci naszych rodzimych badaczy do rozwijania badań nad problematyką źródeł myśli politycznej Carla Schmitta.

Pierwodruk: *Interpretacje Carla Schmitta na świecie i w Polsce*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 2011, nr 33, s. 415–432.

Klasyczny decyzjonizm Carla Schmitta

I. Termin „decyzjonizm"

Omawiając doktrynę decyzjonizmu, zacząć musimy od zdefiniowania samego terminu, wszak nie jest to słowo nazbyt u nas spopularyzowane, nawet w naukach prawnych, z których się wywodzi.

Termin *decyzjonizm* (niem. *Dezisionismus*) został wprowadzony do nauk prawnych i politycznych na oznaczenie doktryny niemieckiego prawnika Carla Schmitta, choć trudno byłoby w jego dziełach znaleźć — napisaną przez niego samego — krótką i zgrabną definicję tego jurydycznego terminu. Powszechnie i zgodnie **decyzjonizm jest definiowany jako uznanie wyższości decyzji politycznej nad normą prawną w sytuacji dla państwa wyjątkowej** [1].

Koncepcja ta opiera się na nowatorskiej definicji prawa. Poprzez prawo rozumiemy zwykle zespół norm, których łamanie grozi sankcją ze strony państwa, które samo jest normodawcą. Tym samym pojęcie *prawo* redukujemy do ustawy i innych aktów normatywnych, czyli — mówiąc

[1] W literaturze światowej problem omawiają m.in. P.P. Portinaro: *Che cos'è il decisionismo?*, „Rivista internazionele di Filosofia del Diritto", 1982, nr 2, s. 247–267; G. Gómez Orfanel: *Excepcion y normalidad...*, s. 53–62; P. Hirst: *Carl Schmitt's decisionism*, „Telos", 1987, nr 72, s. 15–26; R. Skarzyński: *Od chaosu do ładu*, *op.cit.* s. 53–126; J. Seitzer: *Comparative History and Legal Theory Carl Schmitt in the First German Democracy*, London 1997, s. 73–123; P. Badura: *I metodi della nueva dottrina generale dello Stato*, Milano 1998, s. 238–240; P. Kaczorowski: *My i oni*, *op.cit.*, s. 129–130, 199–236; W.H. Spindler: *Bleibende Mißverständnisse. Carl Schmitt politisches Denken*, „Die Neue Ordnung", 2002, nr 6, s. 309–318; E. Kennedy: *Constitutional Failure*, *op.cit.*, s. 119–153; B. Pap: *Carl Schmitt. Teoria para una fundamentación de la autoridad soberana*, „Promoteica", 2010, nr 1, s. 15–31.

zupełnie kolokwialnie — do papieru. Tymczasem Carl Schmitt uważał, że norma prawna składa się nie tylko z elementu w postaci ustawy (lub innego aktu) i sankcji, lecz także z woli politycznej. Koncepcję tę wyłożył w broszurze *O trzech sposobach myślenia w nauce prawa* (*Über die Drei Arten des Rechts-wissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934).

Jego zdaniem, ustawa ma zawsze charakter abstrakcyjny, bezosobowy, podczas gdy wola zawsze ma charakter osobowy (*unpersönlicher Norm und persönlichem Willen*)[2]. W największym skrócie chodzi o to, że jeśli definiujemy prawo jako zespół norm, których łamanie zagrożone jest sankcją, to znaczy to, że prawo zawiera aż trzy elementy: samą normę, decyzję, że została ona (lub nie) naruszona oraz zagrożenie sankcją. Co to jest norma, to rzecz oczywista: jest ona zapisana na papierze w postaci ustawy. Pozornie sankcja także jest pojęciem klarownym: to groźba, która wisi nad tym, kto normę łamie. Ale sankcja nie jest wprowadzana w czyn automatycznie, jak się to wydawało pozytywistycznej koncepcji prawa (tzw. *Rechtsautomat*). Ktoś (konkretny człowiek, np. prokurator, sędzia) musi podjąć decyzję, że w takiej oto sytuacji prawo zostało złamane i państwo musi czynnie interweniować. Oznacza to, że prawo składa się z zapisanej na papierze bezosobowej normy (dotyczącej każdego, a nie kogoś konkretnego, pod kogo zostało to prawo ustanowione) oraz z osobowej decyzji kogoś, kto uznaje, że przestępstwo lub wykroczenie zostało popełnione, a w konsekwencji nakazuje aresztowanie czy inne ukaranie tego, kto prawo narusza.

Zdaniem Schmitta, przyjęte powszechnie rozumienie prawa wyłącznie jako normy zapisanej na papierze zupełnie deformuje porządek prawny. Sprowadza bowiem prawo wyłącznie do papierowych zapisów. Gdyby zabrakło osobowej decyzji o zastosowaniu sankcji, to porządek ustawowy faktycznie zostałby zredukowany do porządku o randze uchwał, za którymi nie podążają praktyczne działania. Prawodawca może wprawdzie w drodze wyjątku odstąpić od wymierzania kary, ale sprowadza to ustawę do rangi światopoglądowego, politycznego czy jakiegokolwiek innego manifestu ustawodawcy. Dlatego są to przypadki bardzo rzadkie. Prawodawca uchwalił ustawę, naznaczył sankcję. Aby jednak ustawa była czymś więcej niż tylko wyrazem woli ustawodawcy, musi ktoś podjąć

[2] C. Schmitt: *Über die Drei Arten...*, s. 24.

decyzję (*Entscheidung*), że nastąpiło przekroczenie prawa, a następnie ponownie decyzję o zastosowaniu sankcji, przymusu [3].

Właśnie w tym znaczeniu Schmitt twierdzi, że prawo składa się z elementu normatywnego oraz elementu wolicjonalnego. Przewagę ma ten ostatni. Można sobie wyobrazić sytuację, gdy suweren w państwie, a sędzia na sali sądowej, dysponując przewagą fizyczną o charakterze zinstytucjonalizowanym (policja), rządzi za pomocą woli i bez normy prawnej. Mamy wtedy do czynienia z tyranią — ustrojem, gdzie rządzi siła, a nie prawo. Nie możemy sobie jednak wyobrazić państwa, gdzie istnieje znakomite prawo, ale za jego złamanie nie grożą żadne sankcje, ewentualnie nie ma nikogo, kto mógłby te sankcje stosować. W praktyce więc — zdaniem Schmitta — element wolicjonalny (decyzyjny) jest ważniejszy niźli element normatywny.

Dotykając problemu tyranii wprowadzamy jeszcze trzeci element prawa: porządek (*Ordnung*). Schmitt sprzeciwia się liberalnej, dziewiętnastowiecznej koncepcji utożsamienia porządku prawnego z porządkiem jako takim, widząc w tym ideologiczne wpływy pozytywizmu i liberalizmu. Prawo nie jest narzędziem, za pomocą którego ustawodawca tworzy porządek. Przeciwnie, jest to narzędzie, za pomocą którego ustawodawca daje państwu instrument do zachowania, konserwowania istniejącego już ładu instytucjonalnego, własnościowego i jakiegokolwiek innego. Prawo nie stanowi więc celu samo w sobie, jest jedynie porządkotwórczym narzędziem [4]. Logicznym jest więc, że norma prawna musi być podporządkowana ładowi politycznemu i społecznemu, który normę tę stworzył jako swoje narzędzie.

Reasumując Schmittiańskie pojęcie prawa, musimy wyróżnić w nim trzy elementy: normę, decyzję o zastosowaniu sankcji i porządek.

II. Eklezjalne źródła decyzjonizmu

Sama koncepcja decyzjonizmu, czyli wyższości personalnej *decyzji* nad bezosobową, abstrakcyjną normą prawną, pochodzi z prawa ka-

[3] *Ibidem*, s. 25.
[4] *Ibidem*, s. 13.

nonicznego, aczkolwiek wykazuje ona także znaczące podobieństwa do nowożytnej koncepcji tzw. racji stanu, rozwijanej niezależnie od siebie przez tak różnych myślicieli i polityków, jak Niccolò Machiavelli, Armand de Richelieu, Jacques Bossuet czy Ludwik XIV. Racja stanu kojarzy się jednakże z czynami o charakterze niemoralnym, z podeptaniem religii i moralności w imię interesu państwa. Zupełnie nie o to chodzi jednak w koncepcji decyzjonistycznej interpretacji prawa, która odnosi się do problemu decyzji względem obowiązującego porządku normatywnego, stanowionego przez prawo pozytywne.

Carl Schmitt dobrze znał koncepcję racji stanu, wszak żył w epoce zafascynowanej pracą *Idea racji stanu w historii nowożytnej* (*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1924) Friedricha Meinecke-go, której zresztą niemiecki prawnik poświęcił interesującą recenzję [5]. Mimo to bez wahania wskazywał na religijne źródła tej idei prawnej. W otwierającym trzeci rozdział *Teologii politycznej* stwierdzeniu znajdujemy słynne zdanie, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne" [6]. Teza ta ilustrowana jest przykładem stanu wyjątkowego, który „ma dla nauki o prawie analogiczne znaczenie jak cud w naukach teologicznych" [7]. W ten sposób Schmitt wchodzi w polemikę z nowożytnymi koncepcjami mechanicystycznymi — tak na gruncie teologii, jak i nauki o polityce — głoszącymi, że Bóg w Niebie, a suweren na ziemi, z natury i koniecznie ograniczeni są prawem natury pojętym religijnie (Bóg) lub politycznie, konstytucyjnie (suweren), co wyraża słynna formuła Barucha Spinozy, że cud w religii byłby dowodem nieistnienia Boga (stwórcy racjonalnego mechanizmu świata) [8], a co politycznie daje poddanym prawo do wypowiedzenia posłuszeństwa i stawienia oporu wobec władzy łamiącej porządek prawny, konstytucyjny (*ius resistendi*), czyli względem tyrana.

Jak już wspomnieliśmy, koncepcja decyzjonistycznej interpretacji prawa wywodzi się z prawa kanonicznego i stanowi zradykalizowaną koncepcję pełnego prymatu papieskiego w Kościele katolickim. Na gruncie

[5] C. Schmitt: *Positionen und Begriffe...*, s. 51–59.

[6] C. Schmitt: *Politische Theologie*, *op.cit.*, s. 28.

[7] *Ibidem*, s. 29.

[8] B. Spinoza: *Traktat teologiczno-polityczny*. [w:] *Idem: Traktaty*, Kęty 2000, s. 150n.

prawa kanonicznego decyzjonizm pojawił się w wyniku podpisania przez Napoleona konkordatu z Piusem VII w 1801 roku. Polityka papieska zmierzała do zakończenia makabrycznych prześladowań katolicyzmu i duchowieństwa, które trwały systematycznie od roku 1790. Głównym motywem polityki Napoleona była chęć pozbycia się kilkudziesięciu emigracyjnych biskupów, którzy mimo koronacji cesarskiej podtrzymywali sprawę emigracyjnych Burbonów i aktywnie agitowali na terenie Francji. Dlatego też Napoleon wymusił na papiestwie konkordat, którego istotą był art. 3, na mocy którego papież miał pozbawić stolców biskupich wszystkich dotychczasowych hierarchów i powołać na to miejsce osoby nowe, uzgodnione zresztą z cesarzem.

Treść zapisu konkordatowego o zobowiązaniu papieskim do odwołania kilkudziesięciu prawowitych biskupów budziła wątpliwości nawet papieskich prawników, gdyż żaden precedens w prawie kanonicznym nie uprawniał do pozbawienia urzędu biskupa przez papieża, szczególnie że nie było ku temu żadnych powodów prawnych, nie popełnili oni żadnego przestępstwa przeciwko Kościołowi. Koncepcje o takich uprawnieniach papieża głoszone były wcześniej wprawdzie przez niektóre środowiska papistyczne (np. R. Bellarmina), ale nikt nigdy nawet nie próbował wprowadzić ich wcześniej w życie. Bulla papieska *Qui Christi Domini* uskuteczniła ten zapis konkordatowy[9].

W tym momencie kanoniści stanęli przed problemem, jak czyn ten uzasadnić prawnie, gdyż część biskupów nie chciała się tej decyzji podporządkować i utworzyła schizmatycki tzw. mały kościół. Co gorsza, nawet odwołanie się do najbardziej radykalnych, ultramontańskich i propapieskich doktryn nie dawało w tym względzie najmniejszego uzasadnienia. Nawet wspomniany Bellarmin nie przewidywał bowiem odwołania biskupów bez powodu kanonicznego.

Przełom stanowiła zupełnie nowatorska koncepcja x. Augustina Barruela (znanego dziś szerzej raczej ze swoich antymasońskich obsesji niźli koncepcji prawnych), sformułowana w wielkim ultramontańskim dziele *O papieżu i jego uprawnieniach religijnych z okazji konkordatu*

[9] Szerzej na ten temat piszemy w pracy: *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789–1815)*, Warszawa 2009, s. 419n.

(*Du Pape et de ses droits réligieux, à l'occasion du concordat*, 1803), gdzie doszedł do wniosku, że prawo kanoniczne nie dawało papieżowi prawa do odwołania biskupów. W takiej sytuacji — dla ratowania represjonowanego we Francji Kościoła — musiał on tego czynu dokonać i poświęcić biskupów na ołtarzu racji Kościoła. Czy więc czyniąc to, złamał prawo kanoniczne? Nie — odpowiada Barruel — przecież papieżowi nie wolno złamać prawa kanonicznego. Jak pogodzić te sprzeczności? Francuski duchowny doszedł do wniosku, że wszystko odbyło się legalnie, gdyż papież, mocą osobistej decyzji, zawiesił na kilka minut funkcjonowanie prawa kanonicznego. W tym czasie wydał rozporządzenie odwołujące starych biskupów i powołał nowych. Uczyniwszy to, znów mocą osobistej decyzji, przywrócił funkcjonowanie prawa kanonicznego.

Była to koncepcja radykalna, która — wyprzedzając idee Schmitta — oddzieliła w prawie kanonicznym normę od personalnej woli wykonywania prawa, stawiając właśnie wolę ponad literalnym zapisem normy. Wedle Barruela, w sytuacji granicznej papież z poddanego kanonom przekształca się w ich decyzjonistycznego twórcę (*canonum conditorem*) oraz ostatecznego interpretatora (*canonum interpretem*), „który wznosi się ponad prawo" [10]. Według Barruela, odwołanie biskupów było legalne, gdyż było konieczne. Legalne? Ale próżno byłoby szukać w tym wywodzie potwierdzenia legalności tego czynu za pomocą jakiegokolwiek artykułu z prawa kanonicznego. Dlatego Barruel nie pisze o karnym zdjęciu z piastowanego urzędu, gdyż nikt nie popełnił przewinienia. Nazywa ten akt „prostym odwołaniem" (*simple révocation*). Określenie *proste odwołanie* zastępuje jurydyczne uzasadnienie. Taka była wszak *konieczność*. I tyle.

Ta zasada wyższości osobistej decyzji papieskiej nad prawem kanonicznym została usankcjonowana prawnie przez Sobór Watykański I (1870), który w konstytucji *Pastor aeternus* stwierdził, że „nikomu zaś nie wolno odwoływać się od wyroków Stolicy Apostolskiej, ponad którą nie ma żadnej wyższej władzy, a także nikt nie może osądzać jej wyroku" (rozdz. 3). W ten sposób papieże stali się prawodawcami Kościoła, którzy

[10] A. Barruel: *Du Pape et de ses droits réligieux, à l'occasion du concordat*, Paris 1803, s. 591–592.

ogłaszają i czynią zmiany w prawie kanonicznym, a także je interpretują czy zawieszają (gdyby była taka potrzeba).

III. Carl Schmitt w okresie Republiki Weimarskiej

Carl Schmitt urodził się i wychował w katolickiej rodzinie zamieszkałej w małej enklawie otoczonej przez protestantyzm. Jego pierwsze teksty skierowane były przeciwko nowożytnej, laickiej kulturze i przesycone wartościami typowymi dla ultramontanizmu, które utrwaliły się pośród niemieckich katolików w reakcji na politykę Bismarckowskiego *Kulturkampfu*. Wielu autorów jest zgodnych, że źródła doktryny Schmitta tkwią tedy w ideach tradycjonalistycznego katolicyzmu. Wielokrotnie zresztą cytowano jego słynną wypowiedź, że „jestem katolikiem tak jak drzewo jest zielone". Gdybyśmy starali się analizować z tej perspektywy poglądy samego Schmitta, to dojdziemy do wniosku, że jego skłonność do autorytaryzmu i stawiania prezydenta ponad prawem to zlaicyzowana forma ultramontańskiej władzy papieża nad Kościołem [11].

Charakterystyczne jest jednak, że Schmitt rzadko odwoływał się w swoich koncepcjach bezpośrednio do prawa kanonicznego [12], a chętniej do katolickich i antyrewolucyjnych ultramontanów, takich jak Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortès, a także do absolutysty bynajmniej nie propapieskiego, jakim był Louis de Bonald [13]. Być może wynikało to z jego zainteresowań prawniczo-naukowych, być może jednak obawiał się, iż powoływanie się na eklezjologię katolicką w protestanckich Niemczech nie rokuje szerszej recepcji idei.

W latach dwudziestych Schmitt zbliża się do kręgów konserwatywnej prawicy weimarskiej. Pisze wtenczas liczne teksty, w których wykłada istotę swojej koncepcji. Lata 1928–1933 to czas ukształtowania się jego teorii [14].

---

[11] L. Legaz y Lacambra: *Prologo*. [w:] J. Caamaño Martinez: *El pensamiento juridico-politico...*, s. 11.

[12] Czyni tak wyjątkowo w cytowanym *Über die Drei...*, s. 26.

[13] C. Schmitt: *Donoso Cortès...*, s. 22n.; *Idem*: *Politische Theologie...*, rozdz. 4.

[14] E.R. Huber: *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*. [w:] H. Quaritsch (red.): *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, s. 37–50;

Niemiecki prawnik po cichu wspominał epokę Cesarstwa. Był monarchistą do szpiku kości, choć miał świadomość, że różne względy czynią restaurację niemożliwą. Szukał więc instytucji mogącej stanowić rodzaj *protezy* monarchii; autorytetu, który zaprowadzi ład i porządek. Tymczasem Niemcy były demokratyczną republiką, gdzie nie było ani demokratów, ani republikanów. Prawica była antydemokratyczna; komuniści chcieli rewolucji komunistycznej; naziści narodowosocjalistycznej. Partie broniące demokracji stanowiły wieczną mniejszość parlamentarną i tylko fakt, iż opozycja była podzielona, powodował, że utrzymywała się republika, którą traktowano jak pole bitwy między jej wrogami. Schmitt konstatuje rozpad myślenia w kategoriach państwowych i triumf myślenia w kategoriach partyjnych. W demokracji partie stały się podmiotem politycznym w miejsce państwa, zdegradowanego do pola bitwy między nimi. Polityka podlega ocenie z punktu widzenia możliwości zdobycia lub utraty stanowisk lub zaufania elektoratu. Partie próbują tworzyć własne państwa w państwie, wyposażone w zbrojne bojówki, zmilitaryzowane i zideologizowane organizacje młodzieżowe, kobiece, kulturalne, własny system paraoświatowy. Słabe, liberalne państwo nie tylko traci swój podmiotowy charakter, lecz staje się bezbronnym polem bitwy dla partii toczących totalną wojnę o władzę [15].

Na przełomie lat 20. i 30. przed szansą zdobycia władzy stanął hitleryzm. Schmitt był nim przerażony. Uważał nazistów za reprezentantów politycznego prymitywizmu, za wyraz politycznej ignorancji mas, którym zabrakło cesarza [16]. Buduje wtenczas koncepcję uzasadniającą

W. Pyta: *Schmitts Begriffsbestimmung im politischen Kontext*. [w:] R. Mehring (red.): *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*. Berlin 2003, s. 219–235; G. Balakrishnan: *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Paris 2006, s. 187–206.

[15] C. Schmitt: *Der Hüter von Verfassung*, Berlin 1996, s. 83–84.

[16] F. Ryszka: *Carl Schmitt...*, s. 12. Istnieją próby uczynienia ze Schmitta „koronnego jurysty" Trzeciej Rzeszy, ze względu na fakt, że był członkiem NSDAP (np. L. Jaume: *Carl Schmitt, la politique de l'inimitié*, „Historia Constitutional" (revista electronica), 2004, nr 5, s.1–9; O. Jouanjan: *„Pensée de l'ordre concret" et ordre du discours „juridique" nazi: sur Carl Schmitt*. [w:] Y.Ch. Zarka (red.): *Carl Schmitt, ou le mythe du politique*, Paris 2009, s. 71–120; J.-P. Faye: *Carl Schmitt, Göring et l'"Etat total"*. [w:] *Ibidem*, s. 161–182). Oceniając C. Schmitta trzeba

możliwość rozwiązania przez prezydenta parlamentu i delegalizacji dominujących partii skrajnych: komunistów i nazistów. Schmitt nie miał bowiem wątpliwości, że zdominowany przez partię totalitarną parlament nie będzie respektował konstytucji i przeprowadzi za pomocą prawa stanowionego autentyczną rewolucję. W tej sytuacji naprzeciw dyktaturze zideologizowanego parlamentu należy zbudować dyktaturę antytotalitarną, broniącą zastanego porządku liberalnego wbrew większości parlamentarnej. Reichstag zdominowany przez partie totalitarne nie jest już tym samym parlamentem co niegdyś. Przypomnijmy, że prawo nie jest tym samym co porządek, a jedynie służy utrzymaniu porządku politycznego i społecznego. W sytuacji gdy partia rewolucyjna przejmuje władzę w ciele prawodawczym, zaczyna się posługiwać prawem jako instrumentem rewolucji totalitarnej. Uznanie tedy jej rządów za *demokratyczne* i *prawowite* stanowi nieporozumienie wynikłe z liberalnego i pozytywistycznego utożsamienia porządku z normami prawnymi. Przypomnijmy: prawo ma charakter służebny wobec porządku, jest jego narzędziem.

W sytuacji gdy większość parlamentarna ma tendencje totalitarne, prawo, ustawa, stają się niczym innym, jak tylko narzędziem rewolucji. Ustawa, zamiast bronić istniejącego porządku, staje się narzędziem jego obalenia. Za pomocą ustaw parlament przeprowadza prawną rewolucję, której celem jest obalenie istniejącego porządku i zbudowanie nowego. W praktyce demokratyczny system polityczny przekształca się w rodzaj kolektywnej dyktatury parlamentu, gdzie przywódcy większościowej partii antypaństwowej podejmują polityczną decyzję (*Entscheidung*) o założeniu nowego, totalitarnego państwa.

Takiej dyktatury zgromadzenia, które nie krępuje się normami prawnymi, religijnymi i obyczajowymi Schmitt bardzo się obawiał. Dyktatura to podważenie społecznego *status quo* za pomocą środków *wyjątkowych*. Carl Schmitt ukazał tę myśl w jednej ze swoich wcześniejszych prac — w *Dyktaturze* (*Die Diktatur*, 1922) — śledząc idee Machiavella, Bodina, monarchomachów, Hobbesa i praktykę rządów

zawsze pamiętać, że celem jego decyzjonizmu jest obrona Weimaru, mimo że nie był on ani zwolennikiem republiki, ani demokracji, ale jako prawniczy heglista bronił ich jako porządku ustanowionego (znakomicie wykłada to stanowisko J.W. Bendersky: *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Princeton 1983, s. 28–29).

dyktatorskich w czasie Rewolucji Angielskiej i Francuskiej (w tych dwóch ostatnich przypadkach mamy właśnie do czynienia z kolektywnymi dyktaturami parlamentów), gdy dyktatorzy stają ponad prawem i obowiązującymi przez stulecia zasadami, aby przy pomocy *wyjątkowych* metod stwarzać nową, rewolucyjną *rzeczywistość* społeczną i polityczną [17]. W XIX wieku idea dyktatury będzie pomysłem na wcielenie w życie lewicowej utopii (jakobinizm, komunizm), a jej wzorem będzie Maksymilian Robespierre [18].

Kto szanuje ten nowo postający porządek prawny, ten hołduje „koncepcji legalności pozbawionej treści". Przecież jest oczywiste, że zwycięska partia totalitarna na drodze prawnej, legalnej zlikwiduje wszystkie pozostałe partie polityczne i unicestwi wszystkie ośrodki władzy, które będą przeciwstawiały się jej rządom! [19]. Będzie to faktyczna zmiana ustroju, którą Schmitt identyfikuje z praktycznym założeniem zupełnie nowego państwa, tak jak w 1919 roku nowe państwo — Weimar — założyli republikanie [20]. W tej sytuacji należy uprzedzić rewolucję prawną nazistów, rozwiązać parlament, zdelegalizować partie totalitarne — czyli wprowadzić stan wyjątkowy.

Koncepcja ta ugruntowana jest na nowatorskim rozumieniu prawa, które składa się z normy i decyzji, a pełni funkcję usługową względem istniejącego porządku, czyli Republiki Weimarskiej [21]. Organom państwa przyznano tu nie — jak to bywało w liberalnej teorii prawa — rolę wykonawców ustaw, ale rolę suwerenną, gdzie władza nie tyle wykonuje i stosuje normy ustawowe, ale podejmuje *decyzje* polityczne, traktując normy nie jako cel sam w sobie, lecz jako narzędzie do utrzymania i obrony porządku konstytucyjnego. Mając świadomość rewolucyjnej sytuacji politycznej, Schmitt w konbsekwencji przyznaje suwerenowi nieograniczone kompetencje:

---

[17] C. Schmitt: *La Dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* [Die Diktatur], Madrid 1999, np. s. 75–112, 173–220.

[18] C. Schmitt: *Verfassungsrechtslische Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*, Berlin 1958, s. 233–371.

[19] C. Schmitt: *Legalität und Legitimität*. Berlin 1993, s. 28–37.

[20] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 5.

[21] *Ibidem*, s. 43.

> Suweren zjednoczy ponownie w swojej osobie trzy różne elementy: będzie zarazem prawodawcą, sędzią i naczelnikiem. To od niego będzie wypływała legalność i to na nim ufundowana zostanie legitymowalność [22].

Tezy te wskazują wyraźnie, że w obliczu groźby rewolucji, czy to narodowosocjalistycznej czy komunistycznej — w każdym razie mającej na celu unicestwienie istniejącego dotychczas państwa — Schmitt ratunek widzi w likwidacji liberalnej zasady trójpodziału władz i przekazaniu zadania ratowania państwa w ręce suwerena. Zadanie restauracji suwerenności i zażegnania kryzysu porządku w państwie powierza zaś prezydentowi, który jest „strażnikiem konstytucji" [23]. Prezydent–suweren nie będzie wyrażał woli większości głosujących, wszak owa większość opowiada się za ideologiami totalitarnymi; większość poparła te ugrupowania, które za pomocą parlamentaryzmu i legislacji chcą unicestwić dotychczas istniejące państwo. Prezydent jest więc obrońcą istniejącego państwa.

W tej sytuacji z zasady suwerenności ludu należy uczynić prawną fikcję i trzeba wywieść władzę prezydenta z woli narodu, przy czym w momencie obioru staje się on jedynym reprezentantem tej woli [24]. W tym momencie suwerenność narodu się kończy. Pozwalało to Schmittowi przeciwstawić Paula von Hindenburga — urzędującego prezydenta pochodzącego z wyborów powszechnych — wynikom wyborów parlamentarnych, z których zwycięsko wychodziły partie totalitarne. Schmitt pisze:

> „Lud" jest najwyższym, decydującym prawem, dlatego też prezydent, wywodzący się bezpośrednio od ludu, wyraża jego wolę wbrew parlamentowi i rządowi. Stoi on ponad podziałami i partiami, i działaczami partyjnymi, wyrażając zaufanie całego ludu, gdyż nie jest człowiekiem partyjnym, lecz wyrazem zaufania „całego" ludu. Wybory prezydenckie, tak

---

[22] *Ibidem*, s. 45.

[23] Problematyce „strażnika konstytucji" C. Schmitt poświęca liczne teksty: *Verfassungsrechtslische Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. Berlin 1958, s. 63–109, 140–73, 181–234, 233–262; *Idem*: *Der Hüter...*, s. 132–159.

[24] C. Schmitt: *Sytuacja historyczna i stan duchowy dzisiejszego parlamentaryzmu* [1923]. [w:] B. Markiewicz (red.): *Konserwatyzm. Projekt teoretyczny*, Warszawa 1995, s. 111–124.

jak je reguluje konstytucja, znaczą więcej niż inne wybory w państwie demokratycznym. Są one wyrazem aklamacji ludów niemieckich, którym nie można się oprzeć, gdy demokratyczna wola wyrażana jest w formie aklamacji, gdyż prezydent to „prawdziwy człowiek zaufania całego ludu" [25].

W tym też czasie uwidacznia się dwuznaczność teorii decyzjonizmu Carla Schmitta. Teoretycznie jest ona i pozostaje jedynie pewną formą interpretacji prawa konstytucyjnego. W rzeczywistości jednak niejako *rozdwaja się* na interpretację prawa i na filozofię polityczną o charakterze prawicowym.

IV. Decyzjonizm a system konstytucyjny Republiki Weimarskiej

Carl Schmitt odrzucał wszelkie teorie o *czystej nauce prawa*, gdzie normy badane są *obiektywnie*, bez zaangażowania emocjonalnego i ocen wartościujących. Każda interpretacja prawnicza jest ufundowana na jakiejś koncepcji filozoficznej, religijnej, światopoglądowej, nawet jeśli sam interpretujący nie jest tego świadom i zaklina się, że to interpretacja *obiektywna* i odarta z aksjologii [26]. Schmitt odrzuca więc pozytywizm i weberyzm, wraz z ich tezą o możności oddzielenia faktów od sądów wartościujących. Jego zdaniem, każda wypowiedź normatywna, każda interpretacja oparta jest na pewnych wartościach, nawet pozytywistyczny rzekomy brak wartościowań jest formą wartościowania — liberalnym relatywizmem i poczuciem braku istnienia obiektywnej prawdy.

Ta deklaracja otwierała drogę do bardzo szerokich i sprzecznych intepretacji tego samego tekstu prawnego przez prawników reprezentujących odmienne światopoglądy, filozofie polityczne, partie, systemy aksjologiczne. System filozofii prawa Carla Schmitta nie rości sobie pretensji, że stanowi pozytywistyczną interpretację normy prawnej jako bytu obiektywnego, który istnieje sam z siebie i dla siebie, a zawsze

[25] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 350.
[26] C. Schmitt: *Über die Drei...*, s. 8.

i wszędzie oznacza to samo. Przeciwnie, prawo może być wielorako interpretowane, zależnie od okoliczności i osób, które badania takiego się podejmą. Rozumienie prawa zawsze jest kantowskim *fenomenem*. Koncepcje prawne Schmitta nie wymykają się tym prawom i także mają konkretne fundamenty filozoficzne, gnozeologiczne i religijne [27].

Bezpośrednim celem teorii prawnej Carla Schmitta było wydobycie z zapisów konstytucji weimarskiej elementu decyzyjnego, który mógłby dać prezydentowi podstawę do wprowadzenia stanu wyjątkowego i unicestwienia zagrażających państwu partii totalitarnych. Celem jego filozofii prawa było uratowanie państwa w sytuacji, gdy partie chcące je unicestwić osiągnęły trwałą większość parlamentarną, za pomocą ekstraordynaryjnej interwencji prezydenta, czyli poprzez odrzucenie mieszczańskiej, liberalnej nauki o konstytucji, gdzie literalny zapis jest istotą interpretacji prawa [28]. Innymi słowy, koncepcja prawna Schmitta nie ubiera się w pozory obiektywnej nauki prawnej; przeciwnie, stanowi ona odpowiedź prawnika–konstytucjonalisty na bieżące wymogi polityczne, wiążące się z zagrożeniem państwa przez partie totalitarne, które chcą obalić porządek polityczny za pomocą zwycięstwa w demokratycznych wyborach i legalnej rewolucji poprzez prawo. W tej sytuacji celem prawnika nie jest napisanie opasłej książki na temat kompetencji prezydenta wedle konstytucji weimarskiej, lecz znalezienie takich zapisów konstytucyjnych, które pozwolą prezydentowi powstrzymać narodowy socjalizm i bolszewizm; które pozwolą prezydentowi uratować państwo przed unicestwieniem. We wstępie do *Nauki o konstytucji* (*Verfassungslehre*, 1928) Schmitt pisze: „Praca ta nie jest ani komentarzem, ani monografią, lecz próbą znalezienia *systemu*" [29], aby dać nową wykładnię samej idei konstytucji Weimaru, a nie jest nową interpretacją; nie jest to praca pisana z punktu widzenia pozytywizmu prawniczego, lecz daje nową wykładnię nauki o państwie (*Staatslehre*), i to nie z punktu widzenia nauk teoretycznych, lecz wynikłą z praktyki politycznej i — podkreślmy to — politycznego rozumienia konstytucji. Nie chodzi tu o nową inter-

[27] Chociaż Schmitt udawał, że także jego teoria jest wolna od podłoża aksjologicznego — zob. F. Ryszka: *Macht und Feindschaft...*, s. 23n.

[28] J. Seitzer: *Comparative History...*, s. 17n.

[29] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. XI.

pretację, wykładnię jakiegoś artykułu, lecz całej konstytucji. O aspekcie tym należy pamiętać, gdyż czyni to z prawoznawstwa Schmitta klasyczną ideę napisaną na użytek bieżących okoliczności.

Konstytucja Weimarska zdecydowaną przewagę dawała parlamentowi, gdyż sama Republika Weimarska była przede wszystkim anty-monarchią, narodziła się wszak z buntu przeciwko prawowitej władzy cesarskiej i żyła obawą przed powrotem autorytarnych rządów. Tymczasem w kolejnych wyborach coraz więcej głosów zdobywali narodowi socjaliści i komuniści, jednakże sprzeczności między nimi nie pozwalały im utworzyć rządu mającego większość parlamentarną. Partie konstytucyjne (liberałowie, konserwatyści, chadecy, socjaldemokraci) nie były zdolne uzyskać większości parlamentarnej. Jedynym stabilnym punktem wydawał się stary marszałek Paul von Hindenburg, pełniący funkcję prezydenta od 1925 roku, zadeklarowany konserwatysta i (ukryty) monarchista.

Hindenburg jako konserwatysta stanowił element radykalnie kontrrewolucyjny, a więc antytotalitarny. Mimo że konstytucja nie przyznawała prezydentowi specjalnie szerokich uprawnień, to Schmitt — kierując się przesłankami politycznymi — postanowił znaleźć dla niego silne prawne uprawomocnienie i uczynić z prezydenta obrońcę porządku konstytucyjnego. Przy okazji wymagało to zmiany sposobu myślenia o samej konstytucji. Zdaniem Schmitta, weimarski problem konstytucyjny polega na tym, że „pomylono już samo pojęcie konstytucji z pojęciem konstytucji w interpretacji mieszczańskiej i państwa prawa" [30]. Państwo i prawo zostało utożsamione z samą konstytucją, konstytucja z ustawą. Zaginęło przy tym pojęcie suwerena, które w ogóle zignorowano. Jest prawo — „akt suwerenności" — ale samego suwerena brak i dyskusję ustrojową sprowadzono do „apokryficznych ćwiczeń" w postaci dyskusji i sporów o interpretację prawa. W ten sposób oddzielono naukę konstytucyjną (*Verfassungslehre*) od nauki o państwie (*Staatslehre*).

Celem filozofii prawa jest ponowne złączenie *Verfassungslehre* ze *Staatslehre*, czyli interpretacja prawa w duchu wymogów politycznych.

Schmitt ma przy tym świadomość, że konstytucjonalizm liberalny nie ułatwia mu w tym zadania. W konstytucjonalizmie mieszczańskim,

[30] *Ibidem*, s. XIII.

w idei liberalnej państwa prawa zapisy konstytucji utrudniają ratowanie państwa w sytuacji zagrożenia, wojny, stanu wyjątkowego, gdyż liberalna nauka konstytucja skupia się na obronie praw obywatelskich przed hipotetycznym absolutyzmem królewskim. Konstytucjonalizm liberalny nie interesuje się siłą państwa: „Znaczeniem i celem *logos* nie jest siła i błysk państwa, nie *gloire* w znaczeniu Monteskiusza, lecz *liberté*, opieka mieszczan przed mieszaniem się państwa"[31]. Konstytucje mieszczańskie konsekwentnie ignorują w ogóle takie wyjątkowe sytuacje, zapominają o ich istnieniu. Konstytucja weimarska problem zauważa tylko (art.48) — skoro prezydent dba o *Sicherheit und Ordnung*. I trzeba koniecznie wykorzystać ten zapis, który przez przypadek znalazł się w tekście, gdyż „zdanie to jest uregulowaniem typowym dla dyktatury"[32], skoro na mocy tego ustępu prezydent ma prawo zawiesić (*suspendieren*) normy prawne, całą konstytucję.

Zainteresowanie Schmitta wzbudził więc art. 48, ustęp 2 konstytucji, który brzmiał:

> W wypadku poważnego naruszenia lub zagrożenia bezpieczeństwa publicznego i porządku w Rzeszy Niemieckiej Prezydent Rzeszy może poczynić konieczne zarządzenia w celu przywrócenia publicznego bezpieczeństwa i porządku, a w razie potrzeby uciec się do pomocy siły zbrojnej. W tym celu może on przejściowo zawiesić zupełnie lub częściowo prawa zasadnicze, ustanowione w art. 114, 115, 117, 118, 123, 124 i 153 niniejszej Konstytucji[33].

---

31 *Ibidem*, s. 126.

32 *Ibidem*, s. 111.

33 *Konstytucja Rzeszy Niemieckiej z 11.08.1919.* [w:] B. Lesiński, J. Walachowicz: *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, Warszawa–Poznań 1992, s. 164. W oryginale: *Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.*), tekst konstytucji za stroną internetową documentarchiv.de/wr/wrv.html

Dodajmy, że wymienione artykuły dotyczyły gwarancji praw obywatelskich, ale szczególnie istotny jest artykuł 124, głoszący swobodę zakładania partii politycznych i stowarzyszeń.

Art. 48 uważany był przez niemieckich konstytucjonalistów za drugorzędny; dość rzec, że zupełnie nikt nie protestował przeciwko jego wpisaniu w konstytucję w 1919 roku, a jego znaczenie prawne marginalizowano, zaprzeczając, że daje on prezydentowi specjalne uprawnienia, rezerwując je na sytuację zbrojnej rebelii czy próby zamachu stanu. W dodatku ustęp 3 tegoż artykułu nakazywał zarządzenia prezydenta poddawać weryfikacji parlamentu, który mógł zawiesić ich obowiązywanie. Dość powiedzieć, że nigdy art. 48 nie doczekał się uchwalenia ustawy wykonawczej, choć konstytucja uczynić to nakazywała [34].

Mimo to, a może właśnie dlatego, art. 48 był nader interesujący dla prawnika, który motywowany pogarszającą się sytuacją polityczną szukał na gwałt możliwości przeprowadzenia przez prezydenta zamachu stanu. Artykuł ten bowiem zupełnie nie precyzował terminu *Sicherheit und Ordnung*, czyli „publicznego bezpieczeństwa i porządku", pozwalając termin ten traktować bardzo rozciągliwie, dając prezydentowi i jego prawnikom możliwości zastosowania bardzo roszerzających wykładni jego stosowania.

Równie nieokreślone były okoliczności jego praktycznego zastosowania. W przytoczonym wyżej polskim tłumaczeniu tekstu (autorstwa B. Lesińskiego, J. Walachowicza) mowa jest o sytuacji „w wypadku poważnego naruszenia lub zagrożenia", czyli o możliwości reakcji na wydarzenie, które już miało miejsce. I dlatego to tłumaczenie wzbudzać musi kontrowersje i przy takim sformułowaniu teoria Schmitta jest zbudowana na niczym. Ale w oryginale niemieckim zamiast *w wypadku* mamy słowo *wenn — kiedy*, czyli zdanie to powinniśmy przetłumaczyć następująco „kiedy w Rzeszy Niemieckiej jest zagrożone bezpieczeństwo publiczne i porządek". Zmienia to całkowicie kontekst znaczeniowy, gdyż daje prezydentowi możliwość nie tylko reagowania na wypadki już zaistniałe, ale także i ich uprzedzenie. Daje to prezydentowi możliwość reagowania na wydarzenia, które jeszcze nie miały miejsca, o których nie można mieć absolutnej pewności, że się w ogóle wydarzą.

---

[34] K. Grzybowski: *Dyktatura prezydenta...*, s. 6n.

Z interpretacji art. 48 Carl Schmitt wyprowadza dwie ważne teorie prawne:

1) Hierarchia artykułów konstytucji weimarskiej.

Nie istnieje formalna równość poszczególnych artykułów konstytucji weimarskiej. Są w niej takie, które uważane są za istotę porządku (*Ordnung*) i są też takie, które mają charakter norm pomocniczych, wynikających z istoty tegoż porządku. Istotą porządku jest liberalne i republikańskie suwerenne państwo o nazwie Republika Weimarska. Z porządku tego wynikają poszeczególne normy (*Normen*), na przykład prawa obywatelskie, a także zapisana w art. 124 swoboda stowarzyszeń i tworzenia partii politycznych. Normy wynikają z porządku i stanowią tak jego skutek, jak i narzędzie, za pomocą których tenże porządek jest utrzymywany. Art. 124 o swobodzie stowarzyszania się jest normą wynikłą z porządku liberalno–republikańskiego. Brzmienie art. 124 byłoby absolutnie bez sensu, gdyby Niemcy przestały być państwem parlamentarnym i demokratycznym; artykuły dotyczące praw obywatelskich byłyby pustymi deklaracjami, gdyby Niemcy przestały być krajem liberalnym i przekształciły się w system totalitarny (bolszewizm lub nazizm).

Schmitt charakteryzuje następująco pojęcie *porządku* opisane w konstytucji:

> państwo nie ma konstytucji pojętej jako wola państwa, jak ma ono wyglądać i funkcjonować, lecz samo państwo jest konstytucją, czyli bytem, istniejącym stanem, mającym status wynikły z jedności i porządku. Państwo istnieje, kiedy jego konstytucja, czyli jedność i porządek istnieją. Konstytucja jest jego duszą, konkretnym życiem i indywidualną egzystencją [35].

Carl Schmitt dokonuje więc podziału tekstu konstytucji weimarskiej na konstytucję właściwą, istotę porządku republikańskiego, tę wspomnianą przed chwilą *duszę* (*Verfassung*) oraz na prawo konstytucyjne zawie-

[35] Carl Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 4.

rające normy wynikłe z porządku (*Verfassungsgesetz*) [36]. Konstytucja to istota porządku weimarskiego bronionego przez normy prawa konstytucyjnego, które wypływają z porządku. Oznacza to, że utrzymanie porządku jest celem aktu prawnego nazywanego przez nas *konstytucją*, a więc norma prawna ma charakter pomocniczy, nie stanowi celu samego w sobie, a jedynie narzędzie dla utrzymania porządku. O warunkach i potrzebach zastosowania norm, ich modyfikacji, zmiany, decyduje prezydent, który jest strażnikiem *konstytucji*, posługujący się *prawem konstytucyjnym*.

Mamy więc rozróżenienie *Ordnung* i *Norm*, znane nam już z przedstawionej na początku tego tekstu pracy *O trzech sposobach myślenia w nauce prawa*. Zostaje nam więc zastosowanie do konstytucji weimarskiej jeszcze pojęcia decyzji (*Entscheidung*).

Decyzja jest konieczna, gdyż w razie zagrożenia egzystencji państwa suweren (prezydent) musi zdecydować, które artykuły konstytucji stanowią esencję konstytucji (porządku), które zaś pełnią pomocniczą rolę norm. Suweren (prezydent) musi także zadecydować, czy państwo zostało zagrożone w swojej egzystencji, czy też jeszcze nie. Musi wreszcie, w sytuacji granicznej, podjąć decyzję o zawieszeniu części lub wszystkich norm, czyli prawa konstytucyjnego (szczególnie art. 124 o swobodzie stowarzyszania się), aby uratować porządek (konstytucję).

2) Element wolicjonalny w konstytucji.

To dlatego w tej filozofii prawa tak istotna jest owa *decyzja* — prezydent musi wziąć na siebie odpowiedzialność za podjęcie decyzji uprzedzającej zagrożenie *Sicherheit und Ordnung*. Skoro może zawiesić także art. 124 gwarantujący wolność stowarzyszenia się, to powołując się na *Sicherheit und Ordnung*, może on także rozwiązać czy zdelegalizować partię polityczną (lub wiele partii), którą osobiście uważa za potencjalnie niebezpieczną dla porządku konstytucyjnego. Podkreślmy raz jeszcze: jest to jego osobista ocena, tak co do tego, czy istnieje hipotetyczne zagrożenie dla państwa, jak i tego, czy należy partię taką zdelegalizować

[36] *Ibidem*, s. 3, 11, 16. Problem ten dogłębnie omawiają: J. Caamaño Martinez: *El pensamiento...*, s. 88–89; J. Freund: *L'essence du politique*, *op.cit.*, s. 347–360; C.M. Herrera: *La Polemica Schmitt–Kelsen...*, s. 203.

i użyć sił zbrojnych w celu ratowania porządku konstytucyjnego [37]. Decyzja wymyka się wszystkim prawniczym uregulowaniom, które nie są zdolne przewidzieć wszystkich wypadków i okoliczności.

Kwintesencją decyzjonizmu Schmitta jest dyktatura prezydenta, broniącego konstytucji Republiki Weimarskiej przed partiami antykonstytucyjnymi (naziści, komuniści), które uzyskały większość w Reichstagu i chcą unicestwić istniejący byt państwowy Niemiec. Prezydent może w tym celu, powołując się na art. 48, zawiesić część artykułów konstytucyjnych, szczególnie ten, który daje obywatelom wolność tworzenia partii politycznych, i wprowadzając stan wyjątkowy. W ten sposób, zdaniem niemieckiego prawnika, w sytuacji kryzysu państwa ujawnia się prawdziwy suweren. Nie chodzi tu o metafizyczną formę demokratycznej suwerenności, jaką jest *suwerenny lud*, ale o suwerena autentycznego, który mocą osobistej decyzji przełamie niemoc konstytucyjną i uratuje zagrożone w swojej egzystencji państwo. Zrobi więc nie to, co dopuszcza prawo, ale to, co jest konieczne.

Znana maksyma Schmitta mówi, że „ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny" [38]. Warto przy tym zwrócić uwagę, jak zdanie to brzmi po niemiecku: *Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.* Kluczowe jest tu słowo *Ausnahmezustand*, gdyż może ono nas bardzo zmylić. Słowniki tłumaczą *Ausnahmezustand* jako *stan wyjątkowy*; dosłownie jednak znaczy ono *poza* (Aus) *nazwą* (Nahme) *stan* (zustand), czyli *stan poza nazwą, stan bez nazwy, stan nie do nazwania.* Schmittiański stan wyjątkowy nie jest tedy zwykłym stanem wyjątkowym, o którym mówią konstytucje. To coś więcej: to *stan bez nazwy*, którego ustawa konstytucyjna nie przewiduje — i dlatego go nie nazywa i nie definiuje. Nie należy Schmittiańskiego stanu wyjątkowego mylić z sytuacją przewidzianą przez konstytucję (tak czasami się zdarza, szczególnie w opracowaniach nie niemieckojęzycznych [39]). Zwróćmy zresztą uwagę, że konstytucja weimarska nie zawiera słowa *Ausnahmezustand*, a więc choćby z tego powodu nie możemy mówić, że Schmittowi chodzi o to, iż

---

[37] C. Schmitt: *Verfassungslehre, op.cit.*, s. 12–13.

[38] *Idem: Politische Theologie...*, s. 13.

[39] Np. G.L. Negretto: *El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción*, „Revista Sociedad, de la Facultad de Ciencias Sociales", [politica.com.ar].

prezydent, widząc zagrożenie państwa, wprowadza stan wyjątkowy przewidziany w konstytucji. W *Nauce o konstytucji* Schmitt nie ukrywa, że podział władz jest w konstytucji weimarskiej tak skomplikowany, że odczytując ją literalnie nie jest możliwe uratowanie państwa w sytuacji granicznej. W takiej sytuacji decyzja polityczna musi przyjąć „z zewnątrz" [40].

To sytuacja, gdy suweren podejmuje decyzję, jakiej nie przewiduje system prawny Republiki Weimarskiej, a która jednak jest konieczna, by uratować państwo. Carl Schmitt uznaje, że suweren sam, na własną odpowiedzialność, by ratować państwo, podejmuje polityczną *decyzję*, która rodzi się *z niczego* — „Decyzja jest, patrząc z punktu widzenia normatywnego, zrodzona z niczego" (*Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren*) [41], czyli jest niezakorzeniona w systemie normatywnym, jakim jest konstytucja. Ale podjęto ją po to, aby uratować porządek polityczny i społeczny Weimaru kosztem norm prawa konstytucyjnego. Jak pisze w *Nauce o konstytucji*, „państwo to nie tylko organizacja sądowa; to coś więcej niż tylko czczy i neutralny rozjemca, i sędzia. Jego istota leży gdzie indziej, w podejmowaniu *decyzji politycznych*" [42].

Warto na koniec podkreślić, że koncepcja Schmitta wynikła z pewnej praktyki politycznej. Praktyka bowiem, jeszcze w latach 20., szła w kierunku poszerzania znaczenia art. 48, gdyż kolejne gabinety nie posiadały większości parlamentarnej. W tej sytuacji — w sposób oczywisty wbrew woli demokratycznego i lewicowego ustawodawcy — prezydent zaczyna wydawać dekrety z mocą ustawy, powołując się na tenże artykuł. Ponieważ zaś rząd nie miał większości w izbie, to nie były one zwykle potwierdzane; ale ponieważ opozycja była podzielona, to nie były one także odrzucane przez parlament. Metodą faktów dokonanych prezydent rządził dekretami, wydając np. rozporządzenia z mocą ustawy mające zapobiec inflacji, zagrażającej *Sicherheit und Ordnung*. Zauważmy przy tym, że wedle art. 48 dekrety te nie są badane przez sądy, czy są zgodne z konstytucją, gdyż konstytucja przewidywała, że są one chwilowe i muszą

---

[40] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 35.

[41] C. Schmitt: *Politische Theologie...*, s. 38.

[42] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 134.

być poddawane za chwilę pod głosowanie parlamentu, ale ta teoretyczna „prowizoryczność zarządzeń Prezydenta nie pociąga za sobą żadnych praktycznych konsekwencji" [43].

Zaznaczmy, że mialo to wszystko miejsce jeszcze zanim Carl Schmitt zbudował swoją teorię prawną; innymi słowy znaczy to, że niemiecki prawnik nie tyle stworzył oryginalną i nowatorską koncepcję, co dokonał opisania obowiązującej już uprzednio praktyki [44], roszerzając ją o koncepcję dwóch rodzajów artykułów konstytucyjnych i podnosząc *decyzję* prezydenta do rangi zasady prawnej, wpisując ją w filozofię prawa.

Pierwodruk: *Carl Schmitt a konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Studium przypadku ratyfikacji Traktatu Lizbońskiego — rola Prezydenta RP*, Wola Rafałowska 2008. (współautor: Paweł Bała), s. 5–23.

[43] K. Grzybowski: *Dyktatura prezydenta...*, s. 30.

[44] *Ibidem*, s. 19n.

Bezpieczeństwo konstytucyjne w myśli prawno-politycznej. Źródła i recepcja doktryny Carla Schmitta

I. Bezpieczeństwo i państwo w niemieckiej filozofii politycznej

Jakkolwiek problematyka bezpieczeństwa została wyodrębniona z pozostałych nauk o państwie, prawie i polityce stosunkowo niedawno, to przecież problem jest bardzo stary. Głównym celem powstania wszystkich państw było zapewnienie bezpieczeństwa ich mieszkańcom, rozumianego bardzo szeroko: militarnie, kulturowo, gospodarczo, religijnie itd. Kwestia ta jest wszechobecna także w nowożytnym konstytucjonalizmie, nawet jeśli jest ukryta pośród innych problemów charakteryzujących filozofię polityczną.

Nowożytna niemiecka myśl polityczna szukała bezpieczeństwa na dwa sposoby. Z jednej strony istnieje tu powoli słabnąca tradycja organiczno-federalistyczna, podkreślająca rolę lokalnej wspólnoty jako struktury, na której opierają się prawa jednostki. To tradycja archaiczna, wspólnotowa, ukonstytuowana wedle zasad germańskiego obyczaju, a nie prawa rzymskiego, wskazującego na element organizacyjno-siłowy w państwie. Jest ona mocno powiązana z lokalnymi tradycjami, ludową religijnością i obyczajem politycznym sięgającym Średniowiecza, czyli epoki *przedpolitycznej*, sprzed powstania społeczeństwa masowego i jego narzędzia mobilizacji politycznej w postaci państwa. Wizja ta została znakomicie sportretowana przez Ottona von Gierkego [1]. Tę tradycję polityczną w epoce nowożytnej symbolizują tacy myśliciele jak np. Althusius [2] czy Justus Möser [3],

---

1 O. von Gierke: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, t. I-III, Berlin 1868.

2 P. Mesnard: *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, Paris 1952, s. 567–592.

3 J.B. Knudsen: *Justus Möser and the German Enlightenment*, Cambridge 1986, s. 145–163.

a w XIX stuleciu grupa myślicieli konserwatywnych, gwałtownie opierających się pruskiej koncepcji państwowości, czyli powszechnej etatyzacji[4].

Średniowieczne *Sacrum Imperium* było tak wielką jednostką polityczną, że — poza sporadycznymi sytuacjami — nie musiało obawiać się najazdów czy trwałego uszczuplenia swojego terytorium. Jeśli więc Cesarstwo samo nie wykazywało skłonności wojowniczych i ekspansywnych, to nie było zmuszone do przeprowadzania mobilizacji politycznej, wystawiania gigantycznych armii, ściągania olbrzymich podatków, czyli do wszystkiego tego, co jest konieczne państwu zagrożonemu w swojej egzystencji. Mobilizacja polityczna pojawiła się dopiero wraz z początkiem konfliktu, który rozerwał niemiecką, tradycyjną wspólnotę polityczną. Chodzi nam tu o wystąpienie Marcina Lutra (1517); w jego wyniku Rzesza stanęła w ogniu wywołanym przez wojnę domową, gdy doszło do egzystencjalnego konfliktu pomiędzy katolickim cesarzem, przewodzącym Niemcom z południa (Bawaria, Austria) i z Zachodu (Nadrenia), a federacją środkowych i północnoniemieckich książąt zjednoczonych pod sztandarami Reformacji. Jeśli, jak ogłosił niedawno Ryszard Skarzyński, przez państwo należy rozumieć strukturę mającą duże terytorium i pretendujące do opanowania wielkiej przestrzeni, głoszące własną wizję świata i stosunków politycznych, a także zdolne w tym celu do mobilizacji politycznej, będącej czymś więcej niż tylko pospolitym ruszeniem[5], to tak pojęta polityka w epoce nowożytnej rodzi się w Rzeszy w trakcie Wojny Trzydziestoletniej (1618–1648). Zmagania o zwycięstwo w sporze religijnym zmusiły wszystkie walczące strony do maksymalnego wykorzystania wszystkich posiadanych środków militarnych, konsumpcji wszystkich posiadanych zasobów ludzkich, finansowych i gospodarczych. Doszło do radykalnej polaryzacji na zwolenników ortodoksji i jej wrogów (innowierców), co oznaczało radykalną polaryzację, której celem było unicestwienie przeciwnika, starcie go w proch, anihilacja fizyczna[6].

Zaczątki takiej tendencji można znaleźć już w teorii państwa Marcina Lutra, który szybko zrozumiał, że sporów religijnych nie wygrywa się

[4] D. Avraham: *In der Krise der Moderne*, *op.cit.*, s. 199–319.

[5] R. Skarzyński: *Mobilizacja polityczna. Współpraca i rywalizacja człowieka współczesnego w wielkiej przestrzeni i w długim czasie*, Warszawa 2011, s. 61–68.

[6] P. Kaczorowski: *Państwo w czasach...*, s. 298–316.

w teologicznych polemikach i publicznych dyskusjach z oponentami, lecz na polach bitewnych. Stąd jego słynna teoria państwa jako *bicza Bożego*, który ma smagać nieposłusznych poddanych, zmusić ich do absolutnej uległości, wydusić z nich maksymalne kontyngenty rekruta i danin. A wszystko po to, aby tak przemodelowane państwo reformowane było zdolne przeciwstawić się katolickim jednostkom politycznym, kierowanym przez cesarza. Jakkolwiek pierwsze teksty polityczne Lutra stanowią pochwałę tolerancji religijnej i wczesnego politycznego liberalizmu [7], to konieczność przeprowadzenia mobilizacji politycznej spowodowała, że stał się ojcem zarówno idei wielkiej mobilizacji politycznej, czyli nowoczesnej koncepcji państwa totalnego, jak i totalnej wojny, której celem jest unicestwienie religijno-politycznego wroga [8].

Wielokrotnie rysowano ciągłą linię pomiędzy teologią i polityką Marcina Lutra a poglądami na te same sprawy Georga W.F. Hegla [9], który postrzegany jest jako ojciec nowoczesnej niemieckiej nauki o państwie, a wręcz jako ojciec duchowy pruskiej idei porządku prawno-politycznego. Kwestia ta budziła i nadal budzi wielkie kontrowersje, ponieważ lewica heglowska widzi w swoim mistrzu ideologa wielkiej emancypacji, idei egalitarnych, demokratycznych i rewolucyjnych, którego celem była intelektualna dekonstrukcja autorytarnej monarchii i wytyczenie kierunku przyszłej rewolucji [10]. Inaczej sprawę tę postrzegała jednak prawica heglowska, odwołująca się nie do pism filozoficznych, lecz politycznych tego myśliciela, gdzie znajdowano apologię silnego i autorytarnego państwa, właściwie wręcz jego ubóstwienie [11]. Wskazywano, że nie jest

---

[7] M. Luter: *Von Weltlicher Oberkeit.* |w:| *Idem: Luthers Werke in Auswahl*, t. II, Bonn 1913, s. 360–393.

[8] P. Mesnard: *L'Essor de la Philosophie...*, s. 183n.; B. Lohse: *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, s. 190n.

[9] Np. T. Molnar: *Le Dieu immanent. La grande tentation de la pensée allemande*, Paris 1982, s. 7–11; K. Löwith: *Od Hegla do Nietzschego*, *op.cit.*, s. 35n.

[10] Np. T. Kroński: *Hegel*, Warszawa 1966, s. 22–84; Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 124–166; A. Kojève: *Wstęp do wykładów...*, *op.cit.*; S. Avineri: *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, Warszawa 2009, s. 113–126, 184–93.

[11] Prawicową interpretację heglizmu jako pierwszy dał K. Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844, *passim* (szcz. s. 330–338); *Idem: Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, *passim* (szcz. s. 142–163,

przypadkiem, iż to heglista Giovanni Gentile stworzył filozofię statolatrii włoskiego faszyzmu [12].

Spór pomiędzy lewicą a prawicą heglowską jest chyba nierozstrzygalny, zresztą nie mamy potrzeby, byśmy czynili to w tym tekście. Nie budzi naszych wątpliwości, że teoria państwa i prawa Hegla, w rozumieniu prawicy heglowskiej, stanęła u źródeł oficjalnej niemieckiej filozofii politycznej przełomu XIX i XX wieku. Wedle tej koncepcji wychowano całe pokolenia Niemców i niemieckojezycznych prawników, polityków i inteligencji, nauczając ich, że prawo (ustawa), a nie uprawnienia, są istotą wolności [13], ludzie powinni być ściśle zhierarchizowani [14], a samo państwo jest wyrazem nie tylko wolności, lecz także Ducha (*der Geist*), etyki i rozumu [15]. Samo pytanie suwerena o legitymizację jego władzy stanowi formę buntu, gdyż suweren jest źródłem i twórcą państwa, i monopolizuje w swoich rękach wszystkie decyzje, wzgardzając nowoczesnymi ideami suwerenności ludu [16].

II. Źródła Schmittiańskiej nauki o państwie

Carl Schmitt to zapewne największy niemiecki prawnik XX stulecia, mimo przejściowego flirtu z nazizmem i przymusowej emerytury po 1945 roku, aż do śmierci. Być może to klasyczny przypadek *małego człowieka*

167–170). Później idee te znajdziemy m.in. w takich pracach jak: H. Heller: *Hegel und der nationale Machtstaatsgedänke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, Leipzig 1921; Z. Stawrowski: *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994, s. 108–126; F. Meinecke: *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, New Brunswick 1998, s. 343–69; W. Pauly: *Hegel und die Frage nach dem Staat*, „Der Staat", 2000, nr 3, s. 381–396; T. Buksiński: *Hegel o wolności i modernizacji państwa*. [w:] A. Przyłębski (red.): *Filozofia polityczna Hegla*, Poznań 2007, s. 73–90; R. Scruton: *Myśliciele konserwatywni. Zbiór esejów z „The Salisbury Review"*, Komorów b.r.w., s. 180–205.

[12] J.T. Desanti: *Gentile et les origine philosophiques du fascisme*. [w:] M.A. Macciocchi (red.): *Elèments pour une analyse du fascisme*, t. I, Paris 1976, s. 115–127; S. Zappolli: *Gentile e il fascismo*. [w:] P. Di Giovanni (red.): *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003, s. 147–168.

[13] G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 32–33, 52.

[14] *Ibidem*, s. 201–05.

[15] *Ibidem*, s. 238–239, 243–244, 251, 254.

[16] *Ibidem*, s. 276–81.

— politycznego oportunisty — który wstąpił do NSDAP i próbował być oficjalnym prawnikiem hitlerowskiego reżimu. Jeśli nawet takie były jego motywacje, to nie ma wątpliwości, że był to jeden z największych umysłów prawniczych swojej epoki. Nie brak także głosów — płynących z szeregów jego ideowych przeciwników — że jego teoria konstytucyjna była stworzona w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku w celu uzasadnienia reżimu totalitarnego, a więc stanowiła zapowiedź faszyzmu.

Z tezą, jakoby Carl Schmitt był prekursorem faszyzmu, trudno się zgodzić, choćby dlatego, że interesująca nas teoria zapewnienia bezpieczeństwa konstytucyjnego państwa, czyli decyzjonizm, powstała na początku lat trzydziestych i została przedstawiona prezydentowi Paulowi von Hindenburgowi i jego konserwatywnemu otoczeniu po to, aby nazistów (i komunistów) nie dopuścić do władzy. Jej celem było ratowanie konstytucyjnego porządku Republiki Weimarskiej, pomimo że Schmitt nie należał (mówiąc bardzo delikatnie) do sympatyków tej formy niemieckiej państwowości politycznej. Panuje pełna zgoda pośród badaczy jego myśli, że jego koncepcje konstytuuje przede wszystkim radykalny antyliberalizm. Ten fundamentalny światopogląd polityczny połączony jest ze szczególnym stosunkiem do instytucji państwa. Jest to stosunek wręcz nabożny, klasycznie heglowski, co powoduje, że prawnik ten gotów był w swoim życiu wspierać państwo niemieckie w jakiejkolwiek by nie istniało formule politycznej: cesarskiej lub autorytarnej (z taką sympatyzował), demokratycznej, a nawet hitlerowskiej [17]. Jako prawicowy heglista Carl Schmitt był apologetą autorytetu państwa, głosząc ten pogląd wbrew dominującej tendencji do „neutralizacji", czyli powszechnej sekularyzacji, technicyzacji, atomizacji społecznej, relatywizmu, demokratyzacji i mediatyzacji polityki, charakteryzującej epokę liberalną [18]. Istnieje kilka źródeł tego nastawienia:

1) Wpływ prawicowo-heglowskiej filozofii państwa i prawa.

Carl Schmitt nigdy nie krył swojego zauroczenia Heglowską nauką o państwie i prawie. Szczególnie cenił tutaj apologię państwa, której

[17] H. Quaritsch: *Positionen und Begriffe...*, s. 36–37.

[18] C. Schmitt: *Politische Theologie II*, *op.cit.*, s. 85–98; *Idem*: *Der Wert des Staates...*, s. 9–13; *Idem*: *Epoka neutralizacji...*, s. 427–444.

nadano status filozoficzny i etyczny [19]. Państwo Pruskie uważał za „ostatni wielki wyraz Heglowskiej filozofii państwa" [20]. Schmitt pisał:

> Jest oczywiste, że Hegel to wielki niemiecki myśliciel, mający przed sobą widok państwa pruskiego, który, w odróżnieniu od Kanta i Fichtego, nie uległ zachodniej modzie neutralizacji. Państwo Hegla było silne w swojej historycznej dialektyce (...) wyznaczając sobie drogę, aby stać się imperium (*des Reiches zu werden*). Dla Hegla to pruskie państwo już stanowi imperium. Było to imperium obiektywnego rozumu oraz etyczne. I było dlań oczywiste, że to państwo nie stanowi wspólnoty w rozumieniu neutralnego pojęcia państwa, lecz jest to konkretne państwo pruskie istniejące w określonym kontekście historycznym i politycznym pierwszej połowy XIX wieku. Państwo pruskie ma swoją historię — będąc bytem z epoki po absolutyzmie monarszym XVIII wieku, a przed liberalnym konstytucjonalizmem XIX wieku — czyli stanowi specyficzny rodzaj całości będącej wzorcem samym dla siebie. Heglowska filozofia państwa przynależy, za pomocą konkretnej historyczno-politycznej rzeczywistości, do pruskiego państwa i jego pruskiego stylu. (...) To państwo (...) staje ponad partiami, samo stając się nadrzędną partią [21].

Zdaniem Schmitta, w Niemczech tylko na gruncie heglowskiej filozofii politycznej możliwe jest przełamanie „neutralizacji" i „depolityzacji" cechującej liberalną myśl polityczną, gdzie wszystko jest mgliste i relatywne, a każda prawda jest tylko jednym z możliwych poglądów. Hegel i heglizm traktowane są tu więc jako doktryny będące *państwowotwórczą* odpowiedzią na liberalizm. Temu ostatniemu Schmitt zarzucał tak dechrystianizację i „odteologizowanie" świata, jak i kompletne niezrozumienie istoty polityki. Sednem tej ostatniej jest bowiem zdolność podjęcia decyzji koniecznych dla dobra państwa, gdy tymczasem cechą konstytuującą liberalne systemy polityczne jest zastąpienie elementu decyzyjnego przez ustawiczne i niekończące się dyskusje, narady, polemiki

---

[19] C. Schmitt: *Positionen und Begriffe...*, s. 128; *Idem: Der Wert des Staates...*, s. 88, 100, 108.

[20] C. Schmitt: *Positionen und Begriffe...*, s. 130, 223.

[21] *Ibidem*, s. 331–332.

i debaty. Wynika to z agnostycznego charakteru liberalizmu, gdy wraz z erozją wartości i światopoglądowej pewności sensu istnienia człowieka, i świata pojawia się relatywizm, i brak zdecydowania. Poważne decyzje, skutkujące np. rozlewem krwi, podejmowane są w obronie wartości postrzeganych jako absolutne, a nie dla liberalnej i relatywistycznej wizji świata. Decyzje podejmowane są w imię wartości, podczas gdy w imię opinii ludzie tylko dyskutują i głosują [22].

2) Wpływ socjologii Maxa Webera.

Rzadko dostrzega się dziś związki filozofii prawa Carla Schmitta z socjologią Webera. Zwrócił nam na to uwagę Jeffrey Herf, określając niemieckiego prawnika mianem „prawicowego weberysty" (*a right-wing Weberian*) [23]. Rzeczywiście, Schmitt dużo przejął z socjologii Webera, szczególnie z jego teorii rozróżnienia i wyodrębnienia sfery wartości (subiektywnej) od sfery faktycznego układu sił społecznych (obiektywnej) [24].

Jako prawnik Schmitt rozwinął teorię Webera wskazując, że od faktycznego układu sił należy nie tylko rozróżnić wartości, lecz także i prawo. Schmitt dokonuje znaczącego przewartościowania podstawowego aż dotąd dogmatu nauk prawnych, a mianowicie przekonania, że za pomocą prawa kształtowana jest rzeczywistość społeczna. Jego zdaniem, z punktu widzenia socjologii weberowskiej, jest zupełnie odwrotnie: prawo jest może zdolne modelować i nieco modyfikować istniejące stosunki społeczne, ale nie jest zdolne ich zmienić. Przeciwnie, norma stanowi wyłącznie opis istniejących stosunków, a za jej pomocą ci, którzy faktycznie panują w społeczeństwie, dokonują petryfikacji tychże stosunków. W ten sposób ich panowanie faktyczne nabiera legalności. Istotą stosunków społecznych jest więc siła i panowanie polityczne oraz ekonomiczne,

---

[22] Np. J. Caamaño Martinez: *El pensamiento jurídico-político...*, s. 56–89; R. Skarzyński: *Od chaosu do ładu*, *op.cit.*, s. 127–208; J.-L. Nancy: *Der Sinn des Politischen*. [w:] W. Pircher (red.): *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 125n.; J. Franzé: *Qué es la política*, *op.cit.*, s. 159–228; L. Iannone: *Jünger e Schmitt*, *op.cit.* s. 89–108.

[23] J. Herf: *Reactionary Modernism*, *op.cit.*, s. 118.

[24] M. Weber: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa 2002, s. 5–43; *Idem*: *„Obiektywność" poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*. [w:] *Idem*: *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Poznań 2011, s. 131–192.

które zostaje ujęte w postaci norm prawnych. Często zdarza się, że realne stosunki zaczynają się zmieniać, gdy prawo nie dostrzega tych faktów i ujmuje je w sposób tradycyjny, który coraz mniej przystaje do nowej rzeczywistości. Jest to poszlaka wskazująca, że istniejący system norm należy zmodyfikować, gdyż inaczej procesy społeczne doprowadzą do jego rewolucyjnego obalenia. Oznacza to, że jedyną realną kategorią są panowanie i przemoc, a prawo ma wobec nich charakter służebny, tworząc legitymizacyjną fikcję, że zjawiska te są prawowite [25].

3) Wpływ eklezjologii ultramontańskiej.

Wielu biografów i badaczy myśli Carla Schmitta zwraca uwagę, że prawnik ten urodził się w niezwykle katolickiej rodzinie o tradycji ultramontańskiej, będącej przeciwwagą dla *Kulturkampfu*. Co więcej, wychował się w otoczeniu protestanckim, gdzie tradycjonalistyczny i papalistyczny katolicyzm był wyrazem tożsamości rodzinnego regionu. Dlatego szczególnie w jego pierwszych pismach bardzo silne są elementy katolickiego ultramontanizmu, a są nawet (jakby podświadomie) obecne także po 1926 roku, gdy Schmitt rozwiódł się i zawarł małżeństwo cywilne, co automatycznie wykluczało go ze wspólnoty katolickiej.

Cechą charakterystyczną ultramontanizmu XIX stulecia, przyjętą jako zasada eklezjologii katolickiej na Soborze Watykańskim I, było rozumienie papieskiej władzy jako wynikającej z prawa kanonicznego, a równocześnie stojącej ponad nim, co uwidacznia formuła, że papież definiuje nieomylnie i podobnie rozstrzyga kwestie sporne *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* [26]. Podobnie jak w Heglowskiej nauce

---

[25] C. Schmitt: *Dlaczego nie jestem legitymistą? Rzecz o prawie i sile*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2010, nr 65, s. 43–51. Szerzej o stosunku C. Schmitta do M. Webera zob. G.L. Ulmen: *The Sociology of the State. Carl Schmitt and Max Weber*, „State, Culture and Society", 1985, nr 2; *Idem*: *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*. [w:] H. Quaritsch (red.): *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988; *Idem*; G. Eisermann: *Max Weber und Carl Schmitt*, „Der Staat", 1994, nr 33; C. Colliot-Thélène: *Carl Schmitt contre Max Weber: rationalité juridique et rationalité économique*. [w:] C.-M. Herrera (red.): *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995, s. 210–211.

[26] *Pastor aeternus*, § 32. Charakterystyka problemu np. U. Betti: *La Constituzione dommatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, s. 587–647;

o suwerenności króla pruskiego, tak i tutaj następuje więc rozróżnienie pomiędzy prawodawcą a prawem, wraz z przypisaniem twórcy prawa wyższego statusu niźli samemu prawu, bowiem stać by on miał ponad prawem przez siebie stanowionym. Może je więc nie tylko stanowić, interpretować, lecz także dokonywać egzempcji spod jego postanowień, samemu mu nie podlegając, ewentualnie podlegając jedynie w sytuacjach standardowych, z zachowaniem mocy stawania ponad nim, gdy uzna, że wymaga tego racja Kościoła. Ta klasyczna teoria suwerenności papieża w Kościele i króla w państwie powstała u progu Nowożytności, gdy kanoniści i regaliści plagiatowali od siebie teorie na temat panowania politycznego [27].

Carl Schmitt znał tę konstrukcję prawną:

> katolicka nauka o papieżu, jako o nieomylnym interpretatorze obyczajów i Objawienia, przekształca się w teorię prawa państwowego, opartą nie na prawie Bożym, lecz na naturalnym (...). Funkcjonowanie *potestas indirecta* jako jurysdykcji było przez wielu kanonistów przenoszone na grunt nauk prawnych jako prawo do podejmowania decyzji, gdzie *potestas indirecta* przekształcono w wyraz *potestas directiva* (Suarez, *de fide cath.* 3, 22, 1). (...) Czyli pomiędzy prawem a państwem jest jeszcze jedna instancja, ta, która prawo podtrzymuje za pomocą siły [28].

Oto suweren będący „obrońcą prawa" [29]. Dla zwolennika rządów autorytarnych, a takie poglądy głosił Schmitt, papież „na podstawie nauki Kościoła rzymskiego" jest „nieomylny i w tym rozumieniu posiada najbardziej absolutną władzę nad ziemią, jaką tylko można sobie pomyśleć" [30]. Warto tu zwrócić uwagę na termin „obrońca prawa" (*der Hütter*

G. Thils: *Primauté et infallibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclesiologie*, Leuven 1989, s. 178–192.

[27] M. Garcia–Pelayo: *El Reino de Dios. Arquetipo politico*, Madrid 1959, s. 180; A. Prieto Prieto: *Inocencio III y el Sacro–Romano Imperio*, Leon 1982, s. 205.

[28] C. Schmitt: *Der Wert des Staates...*, s. 83.

[29] *Ibidem*, s. 83.

[30] *Ibidem*, s. 95.

der Gesetze), bowiem teoria konstytucyjna Schmitta zasadza się na podobym pojęciu „obrońcy konstytucji" (*der Hütter der Verfassung*) [31].

4) Władza jako katechon.

Carl Schmitt nie tylko był radykalnym ultramontaninem, lecz także i fideistą, czyli odrzucał element racjonalistyczny w religii. Miał w tej kwestii niezwykle radykalne poglądy głosząc, że Objawienie można jedynie przyjąć w całości i bez żadnych wątpliwości, albo odrzucić. Wszelkie badanie rozumowe Objawienia było dlań oznaką braku przylgnięcia do prawdy religijnej, a więc jej odrzuceniem [32]. Nie uznawał w materii religijnej niczego, co miałoby charakter rozumowy, między innymi prawa naturalnego, które może wykrywać także rozum poganina lub ateisty, a które Stwórca może zmienić jednym *Fiat!* [33].

Szczególne miejsce w tym systemie fideistycznym zajmowała koncepcja katechona, stanowiąc już nie tylko element mistyczny, co apokaliptyczny. Katechon to pojęcie zaczerpnięte z *2 Listu św. Pawła do Tesaloniczan* św. Pawła (2 Tes 2, 7–8) oznaczające kogoś lub coś, co powoduje, że nie pojawił się jeszcze Antychryst (adresat tej myśli nie został do dziś ustalony) [34]. W przekonaniu konserwatysty Schmitta, takim Antychrystem (zbiorowym) były wielkie procesy rewolucyjne, znajdujące swoją kumulację w bolszewizmie. Antychrystem był dlań komunizm, stanowiąc zło absolutne [35].

Koncepcja katechona powstaje w 1932 roku [36], czyli w obliczu upadku Republiki Weimarskiej i ustawicznego wzrostu partii ekstremistycznych i antysystemowych o charakterze totalitarnym. Katechonem (*der Aufhalter*), czyli tym, kto powstrzymuje rewolucję partii totalitar-

---

[31] C. Schmitt: *Der Hütter der Verfassung, op.cit.*, s. 132–159.

[32] H. Meier: *The Lesson of Carl...*, s. 66–121; *Idem*: *Czym jest teologia...*, s. 177–184; A. Wielomski: *Konserwatyzm między Atenami...*, s. 29–40.

[33] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 45, 50, 52, 64, 67, 86, 114, 188, 195, 206, 234–235, 299, 301.

[34] Zob. np. H.D. Rauh: *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster 1973, s. 55–72; M.A. Cichocki: *To Katechon*, „Civitas",2004, nr 8, s. 83–112.

[35] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 46–50, 184, 209, 229–231.

[36] *Ibidem* s. 80.

nych (KPD, NSDAP), był dlań prezydent Paul von Hindenburg, z myślą o którym Schmitt przygotował swoją wielką koncepcję decyzjonizmu, składając gotowe projekty rozwiązań na ręce kanclerza Kurta von Schleichera, które miały przekształcić system prezydencki w rodzaj dyktatury prezydenta na mocy art. 48. Zaraz potem prezydent-dyktator miał zdelegalizować partie antysystemowe, czyli nazistów i komunistów[37].

Termin katechon pojawia się w pismach Schmitta 20 razy, przy czym pojęcie to szczególnie często pojawia się w pismach z okresu końca II wojny światowej i w czasie powojennym, gdy Niemcy znajdowały się pod okupacją[38]. Skłania to nas do postawienia hipotezy, że nie jest to przypadek: Carl Schmitt za katechona broniącego Niemiec przed Stalinem-Antychrystem uznał Adolfa Hitlera[39]. Oryginalnie jednak doktryna katechona zrodziła się nie ku apologii nazizmu, lecz w celu ratowania Weimaru przez nazistami i komunistami, których Schmitt uważał za wcielenie zła.

III. Teoria prawno-polityczna decyzjonizmu

Koncepcja Carla Schmitta, zwana decyzjonizmem (*Dezisionismus*), jest wszechstronnie omówiona w literaturze przedmiotu, także polskojęzycznej[40]. Na teorię tę składają się dwa elementy, a mianowicie odmienne od klasycznego rozumienie terminu *prawo* oraz rozróżnienie *konstytucji* od *prawa konstytucyjnego*.

---

[37] P. Noack: *Carl Schmitt, op.cit.*, s. 137–154; D. Blasius: *Carl Schmitt, op.cit.*, s. 51–70; R. Mehring: *Carl Schmitt...*, s. 56–58.

[38] Wylicza i analizuje wszystkie te przypadki F. Grossheutschi: *Carl Schmitt...*, s. 59–102.

[39] A. Wielomski: *Czy Adolf Hitler był katechonem? Uwaga na marginesie dyskusji o istocie teologii politycznej Carla Schmitta*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", t. 33 (w druku).

[40] Np. E. Kennedy: *Constitutional Failure, op.cit.*, s. 54–89; R. Skarzyński: *Od chaosu do ładu, op.cit.*, s. 53–126; F. Ryszka: *Carl Schmitt...*, s. 5–39.

1. Prawo jako norma, siła i decyzja w ramach istniejącego porządku

Tradycyjnie prawo definiowane jest jako norma, posiadająca sankcję zmuszającą do jej respektowania lub też karzącą tych, którzy ją łamią. Było to zgodne z tzw. pozytywistycznym ujęciem prawa, gdzie obowiązywała formuła „automatu prawa" (*Rechtsautomat*), czyli natychmiastowej interwencji organów państwa (policja i sądy), gdy tylko pojawia się naruszenie obowiązujących norm [41]. Schmitt negował tak rozumiane prawo jako wymysł wynikły z ideologii liberalnej i twierdził, że prawo składa się nie tylko z normy i sankcji, lecz także z woli sędziego (działającego w imieniu państwa i suwerena) do zastosowania sankcji wynikłej z normy.

Jego zdaniem liberalne myślenie o prawie charakteryzuje się nadmiernym zaakcentowaniem elementu abstrakcyjnego i bezosobowego (*das unpersönlicher Norm*) [42], i łączy się z wiarą w działanie *automatyzmu*. Ten ostatni zwykle występuje w sytuacjach codziennych, jednak nie zawsze działa w dramatycznych momentach sytuacji kryzysowych, gdy zagrożone jest bezpieczeństwo państwa. Wtedy działający z ramienia suwerena sędzia może się cofnąć i nie odważyć wydać wyroku lub też państwo może nie posiadać woli politycznej do jego wykonania. Oznacza to, że przed obserwatorami ukryty jest tkwiący w prawie element wolicjonalny. Czyli prawo składa się nie z dwóch, lecz z trzech elementów: normy, sankcji i decyzji o ich zastosowaniu. Gdy chodzi o zagrożenie bezpieczeństwa państwa najważniejsza staje się nie norma, lecz decyzja o jej egzekucji [43]. Mało tego, gdyby normy prawne pozbawić elementu decyzyjnego, to nie byłyby w ogóle implementowane do rzeczywistości społecznej i politycznej. Za każdym wszczętym dochodzeniem, postawieniem w stan oskarżenia, wyrokiem i jego egzekucją kryje się ludzka decyzja. Możemy sobie wyobrazić polityczną satrapię, gdzie porządek nie jest w ogóle oparty na prawie, a tylko na samych decyzjach suwerena, czyli na jego kaprysach. Nie możemy sobie jednak wyobrazić funkcjonowania państwa

[41] F.J. Conde: *Introduccion al Derecho...*, s. 83–106; D. Dyzenhaus: *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford 1997, s. 102–160.

[42] C. Schmitt: *Über die Drei Arten...*, s. 24.

[43] *Ibidem*, s. 25.

o najlepszym prawie i najlepszych środkach egzekucji, gdzie zabrakłoby elementu ludzkiego podejmującego decyzję o ich implementacji. Z punktu widzenia obowiązywania prawa decyzja jest istotniejsza niż treść normy.

2. Konstytucja a prawo konstytucyjne

Jedyną gałęzią prawa, która interesowała Carla Schmitta, było prawo konstytucyjne. Dlatego naszkicowana powyżej teoria prawa została przezeń zastosowana w tejże właśnie materii. Doprowadziło to go do słynnego sporu z Hansem Kelsenem, który bronił pozytywistycznej zasady automatu prawnego. Kelsen wierzył, że upadek Republiki Weimarskiej jest zdolny powstrzymać Sąd Najwyższy, który zatrzyma nazistów i komunistów swoimi wyrokami; Schmitt uważał, że po przejęciu władzy partie totalitarne nie będą zwracały uwagi na orzeczenia trybunałów i nie będą szanowały żadnych sądów[44].

Mimo że Carl Schmitt był prawnikiem, to nie wierzył w skuteczność sądów w krańcowych sytuacjach rewolucyjnych. Dlatego też remedium na zagrożenie ruchami totalitarnymi poszukiwał nie we władzy sądowniczej, lecz wykonawczej. Celem jego publikacji z początku lat trzydziestych XX wieku było znalezienie w obowiązujej liberalnej konstytucji elementu, który dałby prezydentowi Hindenburgowi lub powołanemu przezeń rządowi podstawę do wprowadzenia stanu wyjątkowego i uni-

---

[44] P. Petta: *Schmitt, Kelsen e il „custode della constituzione"*, „Storia e Politica", 1965, nr 16, s. 505–551; C.M. Herrera: *La Polemica Schmitt-Kelsen...*, *op.cit.*; J.-F. Kervégan: *La critique schmitienne du normativisme kelsenien.* [w:] C.-M. Herrera (red.): *Le Droit, le Politique. Autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris 1995, s. 229–242; S.L. Paulson: *Arguments „conceptuels" de Schmitt à l'encontre du contrôle de constitutionnalité et réponses de Kelsen. Un aspect de l'affrontement entre Schmitt et Kelsen sur „le gardien de la constitution".* [w:] *Ibidem*, s. 243–262; G. Hefler: *Wissenschaftlichkeit als Einsatz. Methodologie als politische Strategie bei Carl Schmitt und Hans Kelsen.* [w:] W. Pircher (red.): *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 249–284; H. Hofmann: *Legitimität gegen Legalität*, *op.cit.*, s. 17–49; M. Araújo de Mesquita, A. Vellasco: *O constitucionalismo de Hans Kelsen contraposto ao de Carl Schmitt*, „Fides", 2010, nr 1, s. 125–139.

cestwienia partii totalitarnych, które mogą sięgnąć po władzę na drodze demokratycznej.

Konstytucja weimarska nie przyznawała prezydentowi takich uprawnień, ignorując ewentualne zaistnienie sytuacji wyjątkowych. Jedynie art. 48, ustęp 2 konstytucji mówił o sytuacji nadzwyczajnej:

> kiedy w Rzeszy Niemieckiej jest zagrożone bezpieczeństwo publiczne i porządek, Prezydent Rzeszy może poczynić konieczne zarządzenia w celu przywrócenia publicznego bezpieczeństwa i porządku, a w razie potrzeby uciec się do pomocy siły zbrojnej. W tym celu może on przejściowo zawiesić zupełnie lub częściowo prawa zasadnicze, ustanowione w art. 114, 115, 117, 118, 123, 124 i 153 niniejszej Konstytucji.

Wspomniane artykuły dotyczyły praw obywatelskich, ale art. 124 dotyczył wolności zakładania i działalności partii politycznych. Artykuł ten miał charakter drugorzędny, a stenogramy debat parlamentarnych komisji konstytucyjnej wskazują, że wpisano go do konstytucji z myślą o przeciwdziałaniu klęskom żywiołowym. Jego marginalności dowodzi fakt, że nigdy nie doczekał się uchwalenia ustawy wykonawczej, choć konstytucja to nakazywała [45]. Jego mocną stroną, według teorii Schmitta, było to, że artykuł ten nie precyzował terminu pojęcia *bezpieczeństwa i porządku* (*Sicherheit und Ordnung*), nad którym czuwał prezydent, dając Schmittowi możliwości roszerzających wykładni.

Carl Schmitt dokonał przede wszystkich hierarchizacji artykułów samej konstytucji. Skoro artykuły dotyczące praw obywatelskich i wolności politycznych mogą być zawieszone dla ratowania *bezpieczeństwa i porządku* (art. 114, 115, 117, 118, 123, 124 i 153), to znaczy, że konstytuanta uznała, że *bezpieczeństwo i porządek*, czyli racja stanu państwa, ma pierwszeństwo nad wolnościami obywatelskimi i politycznymi. Czyli prawa państwa są nadrzędne w stosunku do praw jednostek. Są więc w konstytucji artykuły broniące istoty porządku (*die Ordnung*) i takie, które gwarantują swobody, o ile nie naruszają tegoż porządku. Pozwala to podzielić tekst konstytucji weimarskiej na *konstytucję* właściwą (*die*

[45] K. Grzybowski: *Dyktatura prezydenta...*, s. 6n.

Verfassung) oraz na *prawo konstytucyjne* zawierające liberalne normy wynikłe z istniejącego porządku (*das Verfassungsgesetz*)[46]. Innymi słowy, konstytucja to zbiór podstawowych dla danej wspólnoty politycznej tradycji prawnych, ustrojowych i mentalnych; jego struktura społeczna, hierarchia, czyli jego „sposób bycia" *(die Daseinweise)*[47]. *Konstytucja* jest dziełem historii, gdy *prawo konstytucyjne* to artykuły o charakterze technicznym. Błędne utożsamienie tych dwóch pojęć przez liberalną naukę prawa spowodowało, że zapis zaczął odgrywać ważniejszą rolę niż treść[48]. Za pomocą *prawa konstytucyjnego* można dokonać rewolucyjnego zamachu na tradycyjną *konstytucję*.

Zachowanie porządku jest celem konstytucji, podczas gdy liberalne artykuły konstytucji mają charakter wtórny i mogą być zawieszone mocą decyzji prezydenta, o ile przyczyniają się do zagrożenia tegoż porządku. I to prezydent winien zatrzymać prące do władzy partie totalitarne, rozwiązując je ze względu na potrzebę zachowania *bezpieczeństwa i porządku*. Innymi słowy: prezydent Hindenburg ma uratować Republikę Weimarską likwidując jej liberalny i demokratyczny charakter. Ma uratować Niemcy, poświęcając republikański liberalizm, którego Schmitt zresztą nie cenił.

Cała teoria Carla Schmitta interpretacji konstytucji weimarskiej polega na oddaniu prezydentowi decyzji, czy i kiedy należy użyć art. 48, ponieważ to on *decyduje*, czy zostało zagrożone *bezpieczeństwo i porządek*. Stąd pojęcie *decyzjonizmu*[49]. Decyzja o użyciu art. 48 wymyka się wszystkim zasadom, regułom i procedurom, i należy wyłącznie do prezydenta. Nie jest to decyzja wynikająca z porządku prawnego, lecz politycznego. A przecież, pisze prawnik przy innej okazji „decyzja jest, patrząc z punktu widzenia normatywnego, zrodzona z niczego" (*Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren*)[50]. W końcu „państwo to nie tylko organizacja sądowa; to coś więcej niż

---

[46] Problem ten dogłębnie omawiają: J. Caamaño Martinez: *El pensamiento...*, s. 88–89; J. Freund: *L'essence du politique*, *op.cit.*, s. 347–60; C.M. Herrera: *La Polemica Schmitt-Kelsen...*, s. 203.

[47] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 4.

[48] *Ibidem*, s. 17–19.

[49] *Ibidem*, s. 12–13.

[50] C. Schmitt: *Politische Theologie*, *op.cit.*, s. 38.

tylko czczy i neutralny rozjemca i sędzia. Jego istota leży gdzie indziej, w podejmowaniu *decyzji politycznych*"[51]. Kwintesencją decyzjonizmu jest dyktatura prezydenta dla ratowania Niemiec. Oto klasyczna racja stanu zastosowana do potrzeb prawa konstytucyjnego.

IV. Recepcja decyzjonizmu Schmittiańskiego w nauce prawa

Po zakończeniu II wojny światowej Carl Schmitt uchodził za postać skompromitowaną, naznaczoną kolaboracją z nazizmem. Szczególnie często wypominano mu pamiętny artykuł *Wódz jest strażnikiem prawa* (*Der Führer schütz das Recht*) z 1934 roku[52] i wyzywano od „koronnych jurystów" III Rzeszy. Dość powiedzieć, że Amerykanie chcieli postawić go przed sądem w Norymberdze, do czego jednak nie doszło. Co znaczące, często zarzuty takie stawiali mu także niemieccy prawnicy o wiele bardziej uwikłani w kolaborację z nazizmem niźli sam Schmitt. Ostatecznie 40 lat życia niemiecki prawnik spędził na przymusowej emeryturze w dosyć dwuznacznej sytuacji — nie istniejąc w oficjalnym życiu publicznym, zarazem był jednym z najczęściej czytywanych prawników europejskich, a jego dom gościł całą masę filozofów i prawników z całego świata, z heglistą Alexandrem Kojèvem na czele; odwiedzał go nawet żydowski mistyk Jacob Taubes[53].

Teoria konstytucyjno–decyzjonistyczna Carla Schmitta także była żywo dyskutowana, znajdując swoje odzwierciedlenie w teoriach prawnych i zapisach konstytucyjnych tak egzotycznych dla Niemca krajach, jak Japonia czy Korea Południowa[54]. Z jego pism korzystali nawet prawnicy izraelscy przygotowując projekt konstytucji swojego państwa, uznając,

---

[51] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 134.

[52] C. Schmitt: *Positionen und Begriffe...*, s. 227–232.

[53] J. Manemann: *Carl Schmitt...*, s. 14–18; J. Taubes: *Teologia polityczna św. Pawła*. Warszawa 2010, s. 43–44, 120. Przede wszystkim J.-W. Müller: *A Dangerous Mind*, *op.cit.*, *passim*.

[54] M. Shiyake: *Zur Lage der Carl Schmitt–Forschung in Japan*. [w:] H. Quaritsch (red.): *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, s. 491–502; B. Kal: *Carl Schmitts Einfluß auf das koreanische Verfassungsleben*. [w:] *Ibidem*, s. 503–508.

że z natury będzie to byt polityczny o najwyższym stopniu zagrożenia przez sąsiadów, niejako schmittiańskie *państwo stanu wyjątkowego*[55]. Jeśli jednak ograniczymy się do kręgu europejskiego, gdzie myśl ta znalazła żywe odzwierciedlenie w nauce konstytucyjnej, to trzeba tutaj wymienić dwa kraje: Hiszpanię epoki Francisco Franco oraz Republikę Federalną Niemiec.

1. Hiszpania Franco

Trudno znaleźć kraj na świecie, gdzie Carl Schmitt cieszyłby się taką popularnością i estymą jak Hiszpania frankistowska. Był to wszak, obok Portugalii, jedyny kraj Europy zachodniej, gdzie po zakończeniu wojny nie doszło do demokratyzacji. Prawicowa i katolicka dyktatura potrzebowała legitymizacji władzy, jak i teorii prawno–politycznej dla swojego funkcjonowania. W tej sytuacji dokonano znaczącej recepcji decyzjonizmu Schmitta. Literatura na ten temat jest znacząca i wskazuje, że tejże recepcji dokonywano na dwóch polach: koncepcji teologii politycznej jako źródła idei politycznych, a przede wszystkim prawa konstytucyjnego.

Obóz Franco nie był ideowo jednolity, stanowiąc konglomerat rozmaitych środowisk, które w latach 1936–1939 stanęły przeciwko lewicowej republice. Zaczynal się w politycznym centrum (chadecy, część liberalów), idąc przez konserwatystów, nacjonalistów, aż po skrajną prawicę złożoną z jednej strony z reakcyjnych i radykalnie antynowożytnych karlistów, a z drugiej przez faszyzujących falangistów. Dlatego trudno tu mówić o jednolitej doktrynie politycznej frankizmu. Elementem łączącym jest wspólnota losów lat 1936–1939, katolicyzm i uznanie władzy Franco[56].

Zainteresowanie Schmittem widzimy przede wszystkim w kręgach faszyzujących falangistów. Dodajmy od razu, że nie jest to zachwyt bezkrytyczny. Cechą charakterystyczną frankizmu jest jego niezwykle głębokie zakorzenienie w katolicyzmie i tradycji prawno–naturalnej charakterystycznej dla hiszpańskiej neoscholastyki z Salamanki. Schmitt jest

---

[55] Zaświadcza o tym J. Taubes: *Carl Schmitt — apokaliptyk w służbie kontrrewolucji*, „Kronos", 2010, nr 2, s. 53.

[56] Zob. A. Wielomski: *Hiszpania Franco...*, s. 205–56; *Idem*: *Doktryna polityczna Hiszpanii Franco* (w niniejszym tomie).

ostro krytykowany za aksjologiczny *nihilizm*[57]. Aczkolwiek jego doktryna ma źródła ultramontańskie i apokaliptyczne, to jego konstrukcja prawnicza jest wolna od kwestii relacji państwa z Kościołem czy też prawa naturalnego, którego Schmitt (jako religijny fideista) nie uznawał[58]. Teologia polityczna Schmitta, a szerzej cała niemiecka nauka prawa implementowana we frankistowski system polityczny, musiała zostać uzupełniona o kontekst prawno-naturalny i problem relacji państwa i Kościoła[59].

Carl Schmitt przez prawników falangistowskich był traktowany jako myśliciel skrajnie antyliberalny, którego recepty należy zastosować w sytuacji upadku *consensusu* zawartego przez partie centrowe, gdy scena polityczna zostaje rozdarta przez konflikt o pojęcia podstawowe, co powoduje, że państwo jako jedność polityczna rozpada się na partie polityczne, toczące ze sobą śmiertelne zmagania o władzę. W takiej sytuacji liberalna konstytucja przestaje być zdolna do zbudowania porządku i państwo przemienia się w arenę wojny domowej[60].

Szczególnie bliska była hiszpańskim prawnikom idea rozróżnienia *konstytucji* od *prawa konstytucyjnego*, ponieważ legitymizowała próbę przewrotu wojskowego, w wyniku którego rozpoczęła się trzyletnia wojna domowa. Konstytucję republikańską i zdominowany przez partie lewicowe i rewolucyjne parlament łatwo było zidentyfikować z *prawem konstytucyjnym*, czyli z zewnętrznymi elementami porządku politycznego, podczas gdy frankiści *konstytucję* utożsamiali z tradycyjnym porządkiem

---

[57] Zob. np. L.S. Agesta: *Las posiciones del pensamiento politico y juridico de Carl Schmitt*, „Revista General de Legislación y Jurisprudencia", 1942, nr 5, s. 464–465; J. Caamaño Martinez: *El pensamiento...*, s. 29–33, 86–88, 108; F.J. Conde: *Introduccion al Derecho...*, s. 202; *Idem: Sobre la situacion...*, s. 15–53; A. d'Ors: *Papeles del oficio...*, s. 307–308.

[58] C. Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen...*, s. 45, 50, 52, 64, 67, 86, 114, 188, 195, 206, 234–235, 299, 301. O problemie aksjologii prawniczej Schmitta zob. R. Skarzyński: *Od chaosu do ładu, op.cit.*, s. 54; F. Ryszka: *Macht und Feindschaft...*, s. 27.

[59] Czyni tak np. L. Sanchez Agesta, którego książki uchodziły za klasyczne dla frankistowskiej politologii: *Lecciones de Derecho politico*, Granada 1943, s. 179–245; *Principios de Teoria Politica*, Madrid 1967, s. 26–30, 245–247.

[60] L. Legaz y Lacambra: *Introduccion a la Teoria...*, s. 64; *Idem: Prologo, op.cit.*, s. 9–12; F.J. Conde: *Introduction al Derecho...*, s. 190–209; L.S. Agesta: *Gobierno y responsabilidad, op.cit.*, s. 58–59. Problem ten został pierwotnie opisany przez C. Schmitta w *Der Hüter von Verfassung, op.cit.*, s. 83–91.

politycznym, społecznym, uświęconym przez religię i tradycję. W ten sposób nielegalny bunt przeciwko konstytucyjnym władzom przekształcał się w legitymowalne prawo do oporu w imię *konstytucji* — tradycyjnego porządku — przeciwko nadużyciu *prawa konstytucyjnego* dla przeprowadzenia rewolucji, która była wymierzona w istotę *konstytucji* (opozycja *la legalidad — la legitimidad*). W konstrukcji tej gen. Franco pełnił mniej więcej podobną rolę w stosunku do republiki hiszpańskiej, co prezydent Hindenburg miał (w planach Schmitta) pełnić w stosunku do Republiki Weimarskiej: był obrońcą istoty porządku (*konstytucji*) przed atakiem partii totalitarnych. Tyle, że Hindenburg miał Niemcy obronić przez nazistami, a Franco przed komunistami i socjalistami. Jedyną zasadniczą różnicą było to, że Franco nie miał do swojej dyspozycji art. 48, który legitymizowałby jego władzę. Ta pochodziła wyłącznie ze zwycięskiej wojny domowej, czyli z podboju. Była nielegalna, ale ponieważ jej celem była obrona tradycyjnego porządku, czyli *konstytucji*, to była legitymowalną w wyższym rozumieniu tego pojęcia [61].

2. Republika Federalna Niemiec

W odróżnieniu od Hiszpanii, w powojennych Niemczech oficjalnie Carl Schmitt nie istnieje. Nie cytuje się go, nie pisze się o nim. On sam o RFN wyraża się skrajnie krytycznie. Jest wszak nie tylko wrogiem liberalnej demokracji, pluralizmu politycznego, zasady federalnej, ale w dodatku traktuje powojenną zachodnioniemiecką państwowość jako rodzaj amerykańskiej kolonii, czyli nowe wcielenie Weimaru zarządzanego przez żydowskich i lewicowych emigrantów, którzy powrócili po 1945 roku [62]. Schmitt demokratyczny światopogląd nowych elit RFN

---

[61] F.J. Conde: *Contribución a la doctrina...*, s. 44–45; L. Legaz y Lacambra: *Introducción a la Teoria...*, s. 86; F.J. Conde: *Representación Politica y régimen español*, Madrid 1945, s. 136; *Idem: Espejo del Caudillaje*. [w:] *Idem: Escritos y Fragmentos Politicos*, t. I, Madrid 1974, s. 381; A. d'Ors: *La violencia y el orden*, Madrid 1998, s. 26, 124–125.

[62] R. Mehring: *Carl Schmitt...*, s. 106–110; J.-W. Müller: *A Dangerous Mind...*, s. 54–56, 63–64.

uważał za narzucony Niemcom w sposób tyrański — stąd jego słynne pojęcie „tyranii wartości" (liberalnych), przeciwstawiane klasycznym cnotom politycznym i religijnym[63]. Jednak w każdej niemieckiej bibliotece są jego książki, a na uniwersyteckich wydziałach prawa nauczają jego liczni uczniowie, odgrywając czołową rolę w niemieckim prawie konstytucyjnym.

Szybko zauważono, że teoria konstytucyjna Carla Schmitta może bez większych modyfikacji zostać zastosowana wobec konstytucji RFN, dzięki podobieństwu art. 48 konstytucji weimarskiej i konstytucji RFN, mówiącej o absolutnej niemożności zmiany demokratycznego charakteru państwa[64]. Na straży tej *wieczystej liberalnej demokracji* umieszczony został Federalny Trybunał Konstytucyjny, który ma prawo zdelegalizować te partie polityczne, które wyrażają chęć zniesienia w Niemczech liberalnej demokracji. Jest to nic innego jak połączenie tez Hansa Kelsena i Carla Schmitta. Od tego pierwszego mamy teorię, że to trybunały są strażnikami konstytucji, od tego drugiego, że pewne ciało może — tak jak prezydent w Republice Weimarskiej — podjąć decyzję o delegalizacji partii zagrażających porządkowi prawnemu. Schmitt uważał wprawdzie, że suwerenem musi być jednostka (głowa państwa), tu zaś uczyniono nim sędziów. Z tego powodu „można bardzo długo toczyć debatę, czy

---

[63] C. Schmitt: *Tyrania wartości*, „Kronos", 2008, nr 3, s. 38.

[64] Po raz pierwszy wprost tezę tę sformułował H. Lietzmann: *Vater der Verfassungsväter? Carl Schmitt und die Verfassungsgründung in der Bundesrepublik.* [w:] *Ibidem*, K. Hansen (red.): *Carl Schmitt und die Liberalismuskritik*, Opladen 1988, s. 107–118. Tematyce tej poświęcony jest także zupełnie nieudany tekst R. Mußgnug: *Carl Schmitt verfassungsrechtlisches Werk und sein Fortwirken im Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland.* [w:] H. Quaritsch (red.): *Complexio Oppositorum...*, s. 517–528. Niestety, wbrew tytułowi autorowi nie udaje się powiązać Schmitta z konstytucją RFN, ponieważ skupił się na tych kwestiach konstytucyjnych, które znajdują się w pismach Schmitta, bez wskazania związku pomiędzy koncepcjami niemieckiego prawnika a zapisami w konstytucji. W związku z tym formułuje tezy bez uzasadnienia, dowodząc m.in. że konstytucyjne zasady większości kwalifikowanej (s. 517–518) czy prawa prezydenta do rozwiązywania Bundestagu (s. 524–525) pochodzą z jego inspiracji, nie zauważając, że są to wszak klasyczne cechy systemów parlamentarnych. W tej sytuacji słuszne wskazanie, że Federalny Trybunał Konstytucyjny jest „strażnikiem konstytucji" (s. 522–523) ginie z powodu błędnego założenia początkowego autora.

Schmitta można prawowicie nazywać *ojcem ojców konstytucji* Republiki Federalnej" — pisze Jan-Werner Müller[65].

Jakkolwiek *ojcostwo* to może wzbudzać kontrowersje, to nie zmienia to oczywistego już faktu, że uczniowie Schmitta nie zawahali się zastosować jego teorii rozróżnienia *konstytucji* od *prawa konstytucyjnego* do interpretacji konstytucji RFN. Jak zauważa cytowany wcześniej Müller, „konstytucja Republiki Federalnej zawiera artykuł, tak zwaną wieczną klauzulę, znoszącą możliwość kasaty fundamentalnych zasad liberalnej demokracji. W interpretacji schmittiańskiej, naród niemiecki, głosując w 1949 roku w pierwszych wyborach, dokonał egzystencjalnego wyboru demokracji. Władza konstytucyjna nie może już tak prosto zmienić zasady porządku konstytucyjnego. Zasada legalności (*superlegality*) (...) stoi ponad prawem konstytucyjnym i chroni *konkretny porządek polityczny*"[66].

Pogląd taki znajdujemy na przykład u uchodzącego za największego z uczniów Schmitta, a mianowicie u Ernsta-Wolfganga Böckenförde'a, który łączy zasady decyzjonizmu z posoborowo pojętym katolicyzmem i zasadami konstytucyjnymi RFN. Znajdujemy tu przekonanie, że wszystkie wartości (m.in. religijne) są subiektywne, relatywne i nie wolno ich narzucać innym ludziom. Jest jednak wyjątek: chodzi o wartości konstytucyjne RFN. Dlatego prawnik, stojąc na gruncie konstytucji, uważa za jedyną rzecz niewzruszalną zasady demokratycznego obioru władzy oraz liberalny charakter państwa. Na straży tych dwóch *absolutnych* wartości (których istotą jest obrona zasady relatywizmu) stoi właśnie Federalny Trybunał Konstytucyjny, który słusznie delegalizuje i rozwiązuje antysystemowe partie polityczne stojąc na stanowisku, że liberalna demokracja to istota *konstytucji* RFN i nie wolno nadużywać konkretnych wolności wynikłych z *prawa konstytucyjnego*, aby próbować porządek ten znieść czy to zgodnie z prawem (za pomocą wyborów), czy też na drodze rewolucyjnej[67].

Böckenförde, śladem Schmitta, odrzuca wszelkie transcendentne wartości, uważa je za fikcję. Mimo to przyjmuje istnienie obiektywnych wartości zapisanych w konstytucji. Nie dlatego, że są one rzeczywiście

---

[65] J.-W. Müller: *A Dangerous Mind...*, s. 65.

[66] *Ibidem*, s. 65.

[67] E.-W. Böckenförde: *Wolność-państwo-Kościół*, Kraków 1994, s. 31–33.

obiektywne, lecz dlatego, że takimi zadeklarował je konstytucjodawca [68]. Powołując się na Hegla twierdzi, że konstytucja ustanowiła w Niemczech rodzaj *państwa etycznego*, które stanowi kompletną całość, które ustanowiło własne *absolutne* wartości i w ich imię ma prawo fizycznie unicestwiać podmioty polityczne negujące jego *obiektywne* zasady aksjologiczne. Decyzje ostateczne w tej sprawie wydaje Federalny Trybunał Konstytucyjny [69].

V. Wkład Carla Schmitta do nauk o bezpieczeństwie

Analizując recepcję myśli prawnej Carla Schmitta we frankistowskiej Hiszpanii i demokratycznej Republice Federalnej Niemiec zauważamy interesującą okoliczność: doktryna konstytucyjna decyzjonizmu znajduje zastosowanie w dwóch państwach o skrajnie przeciwstawnych sobie systemach politycznych, a mianowicie dla ugruntowania dyktatury w Hiszpanii i demokracji w Niemczech. Stanowi to jakby powielenie prób jej zastosowania w okresie międzywojennym, gdy pierwotnie została opracowana dla obrony republikańskiej demokracji, ostatecznie w praktyce została zastosowana dla ugruntowania władzy jednostki. Wskazuje nam to uniwersalność zastosowania tej koncepcji w jakimkolwiek ustroju, który dba o swoje samozachowanie.

Decyzjonizm nie jest *ex definitione* narzędziem tyranii, lecz jednym z możliwych narzędzi konstytucyjnych, których celem jest zbudowanie, ochrona i utrwalenie istniejącego porządku. Decyzjonizm z natury nie jest więc antyliberalny i antydemokratyczny, przeciwnie, może być użyty przez kogokolwiek, kto sprawuje władzę dla ratowania istniejącego systemu politycznego przed jego obaleniem przez polityczny ekstremizm, czyli partie, które są postrzegano jako skrajne i antysystemowe przez aktualnie rządzących. Raz mogą to być socjaliści i demokraci (perspektywa frankistowska), innym razem mogą to być naziści i komuniści (perspektywa RFN).

Pierwodruk: *Bezpieczeństwo państwa w myśli konstytucyjnej Carla Schmitta*. [w:] S. Jaczyński, M. Kubiak, M. Minkina (red.): *Współczesne bezpieczeństwo polityczne*, Warszawa–Siedlce 2012, s. 43–62.

[68] *Ibidem*, s. 144.

[69] *Ibidem*, s. 166n.

Część III

Charles Maurras

Nacjonalizm a konserwatyzm w myśli Charlesa Maurrasa

I. Antynomia nacjonalizmu i konserwatyzmu w XIX wieku

Formuła polityczna w rodzaju *narodowy konserwatysta* czy *konserwatywny nacjonalista* nie wzbudza w nas żadnych kontrowersji. W świecie przełomu XX i XXI wieku, w którym świadomość historyczna ugruntowana jest na wydarzeniach XX stulecia, usytuowanie nacjonalizmu po prawej stronie sceny politycznej wydaje się być naturalne.

Skojarzenie nacjonalizmu jako ruchu prawicowego (czy nawet „skrajnie prawicowego") wynika przede wszystkim z dosyć dyskusyjnego i kontrowersyjnego faktu powszechnego klasyfikowania faszyzmu i nazizmu — a więc ruchów bez wątpienia ultranacjonalistycznych — na *skrajnej prawicy*, a więc na prawo od klasycznej prawicy konserwatywnej. Ale nie tylko. Zauważmy, że przez prawie cały wiek XIX nacjonalizm nie ma własnych wielkich ideologów. Nacjonalistami są wtenczas liberalowie i demokraci. Dlatego też nacjonalizm nie stanowił samodzielnej ideologii, a jedynie komponent innych nurtów politycznych[1]. Dopiero pod koniec XIX wieku pojawiają się myśliciele, którzy samodefiniują się jako *nacjonaliści*, a kierowane przez siebie ruchy jako *nacjonalistyczne*. Do myślicieli tych zaliczają się: Maurice Barrès, Enrico Corradini, Roman Dmowski oraz — interesujący nas w tym szkicu — Charles Maurras. Wszystkie te postacie postrzegane są jako prawicowe o skłonnościach

[1] Por. B. Anderson: *Wspólnoty wyobrażeniowe. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 18–19.

konserwatywnych. Definiując na przełomie XIX i XX wieku nowoczesny nacjonalizm w opozycji do marksistowskiej ideologii klasowej, opisali ideę narodową w taki sposób, że łączyła się ona w mniejszym lub większym stopniu z konserwatywnym oglądem rzeczywistości.

Czy jednak nacjonalizm rzeczywiście powinniśmy kojarzyć z prawicą, czy konserwatywnym oglądem rzeczywistości? Można wskazać wiele współczesnych ruchów nacjonalistycznych, które mają jednoznacznie lewicowe idee, np. *republikanie* z IRA i marksistowscy separatyści baskijscy z ETA. Co więcej, jeśli sięgniemy wstecz do historii nacjonalizmu, to natkniemy się tam głównie na ruchy radykalne, lewicowe i rewolucyjne. Nie ma w tym nic dziwnego, wszak nacjonalizm to ruch ogólnospołecznego (narodowego) protestu, który zrodził się jako idea uzasadniająca bunt przeciwko tradycyjnej władzy monarszej i panującej dynastii. Taki charakter miały już wczesne prenacjonalizmy: antyhabsburski w Niderlandach, republikański w Anglii XVII wieku czy w koloniach amerykańskich pod koniec XVIII stulecia [2]. Nic przeto dziwnego, że za właściwy pierwszy ruch nacjonalistyczny w pełnym znaczeniu tego słowa uważani są francuscy rewolucjoniści z 1789 roku. To oni stworzyli doktrynę *suwerenności narodu*, którą przeciwstawiono tradycyjnej, legalistycznie pojętej suwerenności króla [3]. W ruchu rewolucyjnym szczególne znaczenie dla nacjonalizmu mieli jakobini, którzy zmagając się z całą tradycyjną i monarchiczną Europą dokonali połączenia kategorii: *francuski* i *rewolucyjny* oraz: *zagraniczny* i *kontrrewolucyjny* [4].

Wszystkie ruchy rewolucyjne XIX wieku poszły śladami rewolucjonistów francuskich i podważały prawowitość władzy królewskiej za pomocą haseł suwerenności narodu. Peter Alter nazywa tę formułę mianem *nacjonalizmu Risorgimento* [5], którego modelowym wręcz przykładem

---

[2] Por. H.-U. Wehler: *Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 2007, s. 16n.

[3] Por. H. Kohn: *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*. Frankfurt a/Main 1962, s. 9–10; J. Plumyène: *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme. Le XIX^e siècle*, Paris 1979, s. 52; J.-L. Chabot: *Le nationalisme*, Paris 1986, s. 9; E.J. Hobsbawm: *Nations and Nationalism Since 1780. Programs, Myth, Reality*, Cambridge 1990, s. 23.

[4] Por. A. Cochin: *Le Patriotisme humanitaire*, „La Revue Universelle", 1920, t. 1, z. 1, s. 36–37; M.-M. Martin: *Histoire de l'unité française*, Paris 1949, s. 312.

[5] Por. P. Alter: *Nationalism*, London 1989, s. 28n.

jest Giuseppe Mazzini, będący głosicielem politycznej emancypacji ludu. A więc jest to nacjonalizm łączący się bardzo ściśle z ideami demokracji, republikanizmu, antyklerykalizmu i liberalizmu politycznego.

Można powiedzieć, że w XIX wieku, czyli w epoce gdy nacjonalizm się narodził i stał się niezwykle popularny, konserwatywna prawica była prawie zupełnie odporna na to zjawisko. I to wedle zasady, że czym dany myśliciel jest bardziej konserwatywny i katolicki, to tym mniej przywiązany jest do idei narodowej, czując się w sensie politycznym bardziej poddanym króla, cesarza, lokalnego władcy niż członkiem narodu, a w sensie światopoglądowym czując się bardziej związanym ze wspólnotą religijną niż etniczną[6]. Jak to zwykle bywa z uogólnieniami, także i tu są wyjątki — wymieńmy tu Josepha de Maistre'a[7] czy niemieckich prawicowych romantyków[8], ale nie zmienia to ogólnego trendu, że w XIX wieku prawica kojarzy nacjonalizm z ruchem rewolucyjnym i demokratycznym.

Prawica z XIX wieku miała rację. Z logicznego punktu widzenia pomiędzy nacjonalizmem a światem konserwatywnym istniała przepaść. Świat nacjonalistyczny wychodził z teorii suwerennego ludu/narodu, a więc zakładał, że rzeczywistość polityczna tworzona jest oddolnie. Państwo powstaje w wyniku kontraktu. Władze wybierane są przez suwerenny naród. Hierarchia społeczna pochodzi z woli ogółu. Czyli świat powstaje z dołu ku górze. Z kolei świat ideowy konserwatyzmu opierał się na przekonaniu, że hierarchia powstaje od góry. Jej źródłem jest Bóg, który przelewa swoją moc na papieża, królów, a ci przekazują ją do samego dołu.

II. Ideowe źródła syntezy

Pozornie pomiędzy światopoglądami demokratyczno-nacjonalistycznym a konserwatywnym nie ma nic, co mogłoby je połączyć. Ale w XIX wieku doszło do dwóch charakterystycznych retuszy nacjonali-

---

[6] Por. A. de Blas Guerrero: *Sobre el nacjonalismo español.* Madrid 1989, s. 32–36.

[7] Por. M. Sekrecka: *La mission de la France dans l'œuvre de Joseph de* Maistre, „Cahiers de Varsovie", 1986, nr 13, s. 199.

[8] Por. O. Dann: *Nation und Nationalismus...*, s. 65, 69.

zmu, które stworzyły możliwość powstania syntezy. Chodzi o rozumienie, czym jest *suwerenny naród.*

Po pierwsze, w epoce jakobińskiej narodowość łączono z obywatelstwem; członkiem narodu był ten, kto posiadał równe prawa polityczne i był równy wobec prawa w stosunku do innych współobywateli. Jakobini nie uważali za Francuzów frankofońskich Belgów czy Szwajcarów[9]; nie wykluczali ze wspólnoty narodowej Żydów i innych mniejszości narodowych. Romantyzm odmienił to spojrzenie, przekształcając pojęcie narodu ze wspólnoty obywatelskiej we wspólnotę duchową i wykluczając z niej tych, którzy do niej nie pasowali ze względu na swój rodzimy język czy kulturę[10]. Oznaczało to załamanie uniwersalistycznego ujęcia nacjonalizmu i otwarcie drogi postulatom odtworzenia gradacji społecznej na podstawie kryterium wartości danej jednostki dla narodu, a także pojawienie się żądań zwalczania mniejszości narodowych jako separatystycznych[11].

Po drugie, pierwsi teoretycy umowy społecznej, którzy stworzyli pojęcie *suwerennego narodu,* postrzegani byli jako myśliciele liberalni, dotyczyło to nawet Rousseau, którego poglądy interpretowano jako głęboko indywidualistyczne, skoro to samotne jednostki mocą własnej decyzji powołały wspólnotę narodową[12]. Szybko jednak zauważono, że naród jest czymś więcej niż tylko nominalistyczną sumą jednostek. Zaczęto rozwodzić się nad *duchem* czy *charakterem* narodu, przypisywano mu jakąś neoawerroistyczną duszę zbiorową (*Eon*). Naród przestaje więc być traktowany jako matematyczna suma jednostek zawierających umowę społeczną; naród staje się zbiorowym bytem — takim jak jednostka. Oznacza to, że aby znaleźć odpowiedź na pytanie o polityczne aspiracje narodu, wcale nie trzeba pytać każdej jednostki z osobna za pomocą referendum czy wyborów, gdyż matematyczna większość oddaje tylko

---

9 Por. H. Seton-Watson: *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, London 1977, s. 6.

10 Por. A. Walicki: *Mesjanistyczne koncepcje narodu i późniejsze losy tej tradycji.* [w:] J. Goćkowski, A. Walicki (red.): *Idee i koncepcje narodu w polskiej myśli politycznej czasów porozbiorowych*, Warszawa 1977, s. 84-107; J. Michelet: *Le peuple*, Paris 1961, s. 351.

11 Por. H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, t. I, Warszawa 1993, s. 308n.

12 Por. A. Wielomski: *Od grzechu do apokatastasis, op.cit.*, s. 213.

opinię iluś (większości) obywateli, a nie ducha wspólnoty. Tego ostatniego nie ma możliwości spytać bezpośrednio. Raczej trzeba go poczuć, a potem wyrazić. To stworzyło możliwości uzasadnienia rządów niedemokratycznych, które sprawowane były w imieniu narodu, ale bez jego zgody [13].

III. Polityczne źródła syntezy

Poza przemianami doktrynalnymi dla stworzenia nacjonalizmu o konserwatywnym zabarwieniu istotne były bieżące wydarzenia polityczne. W literaturze dotyczącej genezy nacjonalizmu zwraca się uwagę na moment znieważenia narodu — nacjonalizm wybucha tam, gdzie naród czuje się upokorzony [14]. Francuzi pod koniec XIX i na początku XX wieku — czy to wszyscy, czy to ich znacząca część — poczuła się właśnie upokorzona i znieważona, i to aż trzykrotnie.

Pierwszy raz w wyniku wojny francusko-pruskiej 1870 roku, gdy Francja utraciła Alzację i Lotaryngię. Wojna spowodowała upadek wiary w kosmopolityczne i uniwersalistyczne idee Oświecenia i Rewolucji 1789 roku. Oznaczało to otwarcie nacjonalizmu — dotychczas stojącego na gruncie obywatelstwa — ku nacjonalizmowi etnicznemu.

Drugi raz w czasie Afery Boulangera (1886–1891), gdy Niemcy — zwycięzca wojny z 1870 roku — zmusiły Francję do odwołania z funkcji ministerialnej gen. Georgesa Boulangera, kiedy ten próbował przeciwstawić się niemieckim tendencjom ekspansjonistycznym. Spowodowało to powstanie wielkiego — choć w sumie rewolucyjnego i lewicowego w treści [15] — ruchu ludowego (narodowego) protestu przeciwko demoliberalnemu establishmentowi władzy. Ten masowy ruch został jednak stłumiony

[13] Por. G. Sartori: *Teoria demokracji*. Warszawa 1994, s. 40–41; C. Schmitt: *Sytuacja historyczna...*, s. 111n.

[14] I. Berlin: *Odchylona gałąź: o rozwoju nacjonalizmu*. [w:] *Idem: Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, Warszawa 2004, s. 216–217, 221.

[15] Por. E. Tannenbaum: *The Action Française, op.cit.*, s. 8; J.-M. Mayeur: *La vie politique sous la Troisième République 1870–1940*, Paris 1984, s. 124n.; M. Winock: *Boulanger, l'homme providentiel*. [w:] *Idem: Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris 1990, s. 307; Z. Sternhell: *La Destra rivoluzionaria. Le origini francesi del fascismo 1885–1914*, Milano 1997, s. 38.

przez rządzące elity, ale załamało się przekonanie, że rządy parlamentarne wyrażają wolę narodu. Demokracja zaczęła być postrzegana jako zawoalowane rządy o charakterze oligarchicznym. Pojawiła się neobonapartystowska idea silnej prezydentury pochodzącej z wyborów powszechnych i legitymizowanej przez plebiscyty, z pominięciem instytucji parlamentarnych. A więc to nie parlament wyraża wolę narodu, lecz prezydent, który ucieleśnia w sobie ducha narodowego.

Trzeci raz w czasie Afery Dreyfusa (1894–1906), gdy antydreyfusardzi — ruch łączący lewicowych nacjonalistów, katolików i korpus oficerski — uznali za zniewagę, że podejrzany i skazany za szpiegostwo na rzecz Niemiec Alfred Dreyfus został wypuszczony z więzienia, ułaskawiony i zrehabilitowany. W wyniku afery władzę utraciła liberalna prawica (tzw. oportuniści), a przejęli ją antyklerykalni radykałowie. Sprawa Dreyfusa scementowała etniczną wizję narodu, gdyż skazany oficer był Żydem. Wziąwszy pod uwagę fakt, że znakomita większość francuskich Żydów zaangażowała się w obronę skazanego oficera, oznaczało to — dla nacjonalistów — że osoby pochodzenia żydowskiego same wykluczyły się z narodu francuskiego [16].

Afery Boulangera i Dreyfusa okazały się dla nacjonalistów francuskich rodzajem „moralnego Sedanu" [17]. O ile wojna francusko-pruska, zakończona militarnym Sedanem, spowodowała odrzucenie przez nacjonalizm idei uniwersalistycznych i humanistycznych, o tyle wspomniane afery oznaczały odrzucenie idei Rewolucji Francuskiej w stosunkach wewnątrzpaństwowych; doszło do delegitymizacji idei demokracji, praw obywatelskich, tolerancji, laickości. Nacjonalizm z wolna przeistaczał się w zaprzeczenie idei 1789 roku, stając się coraz bardziej konserwatywnym, prawicowym i kontrrewolucyjnym.

Warto zwrócić uwagę nie tylko na przechodzenie na prawą stronę sceny politycznej samych idei nacjonalistycznych, ale także aktywistów. Większość boulanżystów i dreyfusardów pochodziła z lewicy. Czołowy publicysta boulanżystowski Henri Rochefort to weteran Wiosny Ludów,

---

[16] Por. Z. Sternhell: *Maurice Barrès et le nationalisme française*, Bruxelles 1985, s. 268.

[17] A. Zobel: *Frankreichs Extreme Rechte vor dem Ersten Weltkrieg unter Besonderer Berücksichtigung der „Action Française". Ein empirischer Beitrag zur Bestimmung des Begriffs Präfaschismus*, Berlin 1982, s. 135.

opozycji antycesarskiej i Komuny Paryskiej, admirator Gambetty [18]; Maurice Barrès to młody przedstawiciel lewicowej, anarchizującej bohemy artystycznej [19]. Powstająca w ramach reakcji politycznej na działalność dreyfusardów Action Française jest początkowo zupełnie lewacka. Przypomnijmy tu słynny list Maurice'a Pujo do redakcji „L'Eclair" (z grudnia 1898 r.). W obronie Dreyfusa Pujo nie dostrzega próby przejęcia władzy przez lewicę, lecz przez prawicę. Jego zdaniem

> to jest bunt burżuazyjny, manifestacja ludzi nieprzyzwyczajonych do widoku (...), że jeden z nich (Dreyfus — przyp. A.W.), człowiek bogaty, szczęśliwy, z ich świata, mógł zostać tak dotknięty. Dlatego nie zawahali się wstrząsnąć ojczyzną i społeczeństwem [20].

Jacques Paugam, przeanalizowawszy doktrynę powstającej Action Française, doszedł do wniosku, że z prawicą tradycyjną łączyły ją hasła patriotyczne, obrona armii, niechęć do parlamentaryzmu, a więc z prawicą łączyły ją tylko hasła, niechęć do wspólnego wroga, ale nie proponowany program pozytywny, gdyż istotą jej doktryny nie była idea powrotu do świata przedrewolucyjnego, lecz wizja oparta na nowej interpretacji idei Rewolucji Francuskiej, postrzeganej jako dzieło nacjonalistyczne (jakobińskie), które trzeba dokończyć likwidując system liberalny. Młoda Action Française określała się jako organizacja republikańska i lewicowa [21]. Charles Maurras tłumaczył Barrèsowi, że będzie to organizacja „nacjonalistyczna z pewną skłonnością do socjalizmu" [22]. Na łamach Action Française Frantz Funck-Brentano cytuje Marksa na poparcie swoich antykapitalistycznych teorii; Bainville przyznaje, że daje

---

[18] Por. B. Joly: *Dictionnaire biographique et géographique du nationalisme français (1880–1900)*, Paris 2005, s. 354.

[19] Por. A. Wielomski: *Nacjonalizm francuski 1886–1940. Geneza, przemiany i istota filozofii politycznej*, Warszawa 2007, s. 215n.

[20] M. Pujo: *Lettre à Monsieur le Directeur de „L'Eclair"*, „L'Eclair", 19.12.1898; cyt. za: A. Zobel: *Frankreichs Extreme...*, s. XXXIV.

[21] Por. J. Paugam: *L'age d'or du maurrassisme*, Paris 1971, s. 19n.

[22] M. Barrès, Ch. Maurras: *République ou le roi. Correspondance inedite entre Barrès et Maurras (1888–1923)*, Paris 1970, s. 207.

datki na rzecz strajkujących robotników [23]. W maju 1905 roku czytelnicy „Action Française" mogli przeczytać:

> Finansiści i kapitaliści będą sukcesywnie prześladowani, grabieni i pozbawiani kapitału, jeśli odmówią rozróżnienia między kaprysami (strajkujących — A.W.) z poduszczenia agitatorów a realnymi potrzebami żywych ludzi [24].

W 1913 roku główną troską rewolucyjnych nacjonalistów jest „inkorporacja proletariatu do społeczeństwa i ojczyzny" [25]. W publicystyce tego ugrupowania czytamy, że w socjalizmie błędna jest nie idea egalitaryzmu, lecz reformistyczna zasada parlamentaryzmu — zaprzedanie się plutokracji [26]. Jules Lemaître, przystąpiwszy do Action Française w 1909 roku, radośnie pisze, że „Action Française nie ma, że się tak wyrażę, charakteru burżuazyjnego" [27].

Cechą charakterystyczną dla kręgów nacjonalistycznych we Francji na przełomie XIX i XX wieku jest gwałtowność przejścia z lewej na prawą część sceny politycznej. Przed aferami Boulangera i Dreyfusa nacjonaliści stanowili skrzydło na lewicy i plasowali się nawet tam na lewej stronie, stanowiąc potomstwo jakobinizmu i komunardów; ich ojcowie i dziadowie brali udział w rewolucjach 1789, 1830, 1848, 1870 roku [28]. W 1890 roku Maurice Barrès pisze słowa niepozostawiające żadnych wątpliwości: „Boulanżyzm to program socjalistyczny, to powszechny ruch przeciw władzy kapitału, którego celem jest narodowe pojednanie i miłość proletariuszy" [29].

Afera Boulangera zburzyła przekonanie, że demokratyczna republika z systemem przedstawicielskim rzeczywiście wyraża wolę narodu;

---

[23] Por. J. Paugam: *L'age d'or....*, s. 128–129.

[24] Cyt. za: *Ibidem*, s. 291.

[25] *„Action Française"* [dalej: AF], 5.03.1910; 6.08.1913; 5.09.1917, [w:] *Dictionnaire politique...*, t. 4, s. 188.

[26] Por. J. Rivain: *Les socialistes antidemocrats*, *„Action Française"*, 1.03.1907.

[27] J. Lemaître: *Lettres à mon ami*. Paris 1919, s. 10, 42–43.

[28] Por. Ch. Seignobos: *Etudes de politique et histoire*, Paris 1934, s. 365; J.-F. Chiappe: *Histoire des droites françaises*, t. II, *De 1889 à la condamnation de l'Action Française*, Paris 2003, s. 74.

[29] M. Barrès: *Les enseignements d'une Année de Boulangisme*, „Le Figaro", 2.02.1890.

Afera Dreyfusa nakazała ponownie przeanalizować jakobińskie pojęcie *patriotyzmu* — na obywatelskie dotąd pojęcie narodu nałożono kliszę romantycznego pojęcia wspólnoty narodowej (wspólnoty duchowej), co spowodowało wykluczenie z narodu grup etnicznie obcych, szczególnie Żydów. To jednak oznaczało, że nie wszyscy ludzie są wolni i równi, i są braćmi, jak nauczała tradycja rewolucyjna. Ludzie dzielą się na narody. Oznaczało to odrzucenie egalitarnej i uniwersalistycznej (kosmopolitycznej) tradycji rewolucyjnej.

Przełomowość Afery Dreyfusa polegała także na tym, że zupełnie od nowa wytyczyła linie podziału politycznego we Francji. Aż dotąd linia była od stu lat jedna i niepodważalna: rok 1789 i jego dziedzictwo. Ludzie byli albo za, albo przeciwko Rewolucji Francuskiej i jej tradycji. Afera wnosi zupełnie nową linię podziału, która biegnie w poprzek tradycyjnych podziałów politycznych i ideologicznych. Francuzi dzielą się na zwolenników Dreyfusa, czyli kosmopolitów, demokratów i antyklerykałów, oraz na przeciwników Dreyfusa, czyli nacjonalistów gloryfikujących siły antydreyfusowskie, a więc Kościół i armię. Stare podziały na *arystokratów* i *patriotów*, czyli dziewiętnastowieczny podział na *dwie Francje*, stracił swoją aktualność i został zastąpiony przez nowy podział na Francje: nacjonalistyczną i kosmopolityczną. Afery ukazały zbliżenie arystokracji z postrewolucyjną inteligencją. Oś podziału przebiega wokół kwestii miejsca Francji w świecie i pytania o narodowy czy uniwersalistyczny charakter państwa [30]. Léon Daudet po latach wspominał, że „Afera zbliżyła ludzi dotąd rozdzielonych przez swoje poglądy, sentymenty, przeszłość, pochodzenie. Podzieliła zaś tych, którzy dotąd ściśle współpracowali" [31].

Przejście nacjonalistów ze skrajnej lewicy na skrajną prawicę dzieje się nagle, bez fazy centrowej — to metamorfoza od antyparlamentarnej lewicy do antyparlamentarnej prawicy [32]. Ta nagłość tłumaczy, dlaczego przemiana nie dotyczy np. programu społecznego, który nadal może być lewicowy, skutkiem czego *stara*, rojalistyczna prawica nie będzie wcale przypominała *młodej*, która przyszła, aby ją zastąpić. Nacjonaliści

---

[30] Por. M. Winock: *Nationalisme, antisémitisme*, *op.cit.*, s. 18.

[31] L. Daudet: *La vie orageuse de Clemenceau*, Paris 1938, s. 166.

[32] Por. R. Girardet: *Le nationalisme français 1871–1914*, Paris 1966, s. 22.

z końca XIX wieku przekształcają arystokratyczną i hierarchiczną myśl prawicy w ideologię rewolucyjną wobec *status quo*.

Zjawisko to zauważane jest przez wielu badaczy, którzy nie dostrzegają kontynuacji między *starą* oraz *nową* prawicą. Peter Davies *młodą* prawicę charakteryzuje jako „raczej miejską niż wiejską, skoncentrowaną raczej na narodzie niż tradycyjnej religii, raczej rewolucyjną niż konserwatywną, zorientowaną raczej na masy niż na arystokrację i patrzącą raczej do przodu niż pogrążoną w nostalgii za przeszłością" [33]. Badacz tej klasy, co René Rémond, pisze: „Wraz z przejściem na prawo wybrańców Paryża prawica nacjonalistyczna pokochała zamieszki, zapał, nastrój miejskiej populacji (...). Powstaje nowy temperament polityczny, bardziej bojowy, bardziej plebejski od prawicy tradycjonalistycznej. Ta ostatnia była na swój sposób ludowa, ale jej lud to był lud wiejski. Fizjonomię nowego ruchu determinuje bardziej ten miejski charakter niż jego idee — te mogą być reakcyjne (...) nie przeszkadza to jednak wyrażaniu ich w sposób bardziej rewolucyjny (...). Orator parlamentarny ustępuje trybunowi, pisarz pamfleciście" [34]. Christophe Prochasson pisze: „Tłumy przekształciły się w masy, liczba tłocznie wkroczyła na scenę polityczną (...) myśl kontrrewolucyjna musi wziąć w rachubę nową sytuację społeczną i polityczną. (...) Prawica, która zaraz stanie się prawicą skrajną i jeszcze zanim sama tak się określi, musiała zacząć głosić coś innego niż ostatni pogrobowcy nostalgii za Starym Ustrojem, musiała się dostosować do nowych kategorii społecznych, tych, które stworzyła nowoczesność" [35]. Mamy tu więc do czynienia z prawicą, która — jak to nazywa Armin Mohler — przeszła przez „oś czasu", oderwała się od starych problemów i zwróciła wzrok ku przyszłości [36].

Dlaczego jednak nacjonaliści przechodzą na prawą część sceny politycznej? Dlaczego stosunkowo łatwo oddają socjalistom–internacjonalistom prymat na lewicy? Rzecz nie tylko w tym, że zmienili poglądy i do

---

[33] P. Davies: *The Extreme Right in France, 1789 to the Present. From de Maistre to Le Pen*, London 2002, s. 58.

[34] R. Rémond: *Les droites en France, op.cit.*, s. 158.

[35] Ch. Prochasson: *Les années 1880: au temps du boulangisme*. [w:] M. Winock (red.): *Historie de l'extrême droite en France*, Paris 1993, s. 51.

[36] Por. A. Mohler: *Konserwatyzm niemiecki...*, s. 65–66.

lewicy nie pasują — przecież *patriotyczny* jakobinizm miał tu bardzo długą tradycję, a poglądy socjalno–ekonomiczne nacjonalistycznej prawicy wcale nie są tak odległe od tej lewicy, która nie przeszła przez marksizm i nie myśli w symplicystycznych kategoriach klasowych. Na prawicę pociągnęły nacjonalistów nowe sojusze z korpusem oficerskim i kręgami katolickimi, gdzie nadal żywe były tradycje monarchistyczne i niechęć do idei 1789 roku.

Nacjonaliści nie pasowali mentalnie do starej prawicy, gdyż obcy im był tradycyjny świat elitarny; oni byli ludźmi ulicy, pochodzili z plebsu i pośród niego dobrze się czuli. Brakło im arystokratycznej ogłady, obce im były konwenanse wyższych sfer. Arystokratów i mieszczan irytowała formuła organizacji, gdzie mówiono sobie na *ty*, a nawet zwracano się tak w rozmowach z komunistami, którzy byli często kolegami z podwórka [37]. Zjawiska te sprowokowały głośny spór z popieranym przez nacjonalistów pretendentem z linii orleańskiej [38]. Nacjonaliści z Action Française mieli świadomość swojej odmienności wobec tradycyjnych prawicowych elit [39]. Louis Dimier pisze:

> wielu rojalistów, którzy nie mogli nas ścierpieć, oglądało nas tak jak ogląda się dzieła kubistów w Salonie. W ich oczach uchodziliśmy za szaleńców szokujących wszystkie znane im pojęcia, za kuglarzy, którzy utknęli pośród paradoksów [40].

Nacjonalistom zdarzały się takie lapsusy jak tytułowanie w korespondencji, w nagłówku, Pretendenta mianem *Monseigneur* (słowo kojarzące się raczej jako „Jego Eminencja" niż „Wasza Wysokość") zamiast, przysługującego tradycyjnie pretendentowi, *Monsieur* [41].

---

[37] Por. E. Weber: *L'Action Française*, *op.cit.*, s. 104–105. Często formuła „na ty" spotykana jest nawet na łamach *„Action Française"* — zob. np. *La Bastille: Au jour le lour: Nos prisons*, AF, 25.05.1909; *Echos*, „Révolution", AF, 23.03.1909.

[38] Por. W.C. Buthman: *The Rise of Integral Nationalism in France*, New York 1939, s. 307–308; A. Zobel: *Frankreichs Extreme...*, s. 200n.

[39] Por. DPC, t. 3, s. 382; *Idem*: *Préface*. [w:] X. Vallat: *Le nez de Cléopâtre. Souvenirs d'un homme de droite (1919–1944)*, Paris 1957, s. 12n.

[40] L. Dimier: *Vingt ans d'Action Française et autres souvenirs*, Paris 1926, s. 70.

[41] Por. S.M. Osgood: *French Royalism...*, s. 69.

Mimo to nacjonaliści znaleźli się na prawicy, ponieważ tylko tam znajdowało się dla nich wolne miejsce na scenie politycznej. Tak się złożyło, że w chwili gdy powstała prawica nacjonalistyczna, zalamaniu uległa prawica legitymistyczna. Było to pokłosiem błędu politycznego papieża Leona XIII, który ogłosił politykę tzw. *ralliement* i nakazał francuskim katolikom przyłączenie się do Republiki. W czasie afer Boulangera i Dreyfusa zanika nagle kontrrewolucyjna prawica. Albert de Mun, Jacques Piou, Etienne Lamy — przywódcy legitymistów — wbrew sobie, ale na polecenie papieża, stają się republikanami i przestają kontestować Republikę, zakładając Action Liberale [42]. Nacjonaliści zostali akurat wypchnięci z lewicy przez zwycięską frakcję socjalistów o charakterze internacjonalistycznym i zajęli miejsce legitymizmu, gdyż stali się jedyną opozycją antysystemową (antydemokratyczną) wobec III Republiki.

W ten sposób nacjonalizm zajął prawe ekstremum sceny politycznej, opróżnione przez legitymistów, którzy po decyzjach papieskich podzielili się, skłócili i przestali istnieć jako zorganizowana siła polityczna. Jedynym poważnym myślicielem monarchistycznym we Francji został Charles Maurras — nacjonalista, który miał świadomość że „nie wszyscy nasi mistrzowie byli z prawicy", i że celem Action Française było „połączenie synów jakobinów z synami szuanów" [43].

IV. Nacjonaliści w roli prawicy

Przemieściwszy się na prawą stronę sceny politycznej i zajmując na niej miejsce zajmowane tradycyjnie przez partie katolicko-rojalistyczne, nacjonaliści zostali zmuszeni do opracowania od nowa swojej filozofii politycznej tak, aby przystawała ona do zajmowanego przez nich teraz miejsca.

Sprawa wcale nie była prosta, o czym świadczą przykłady Maurice'a Barrèsa czy Paula Déroulède'a, czyli tych, którzy zainicjowali przejście nacjonalistów na prawą stronę sceny politycznej. Obydwaj duchowo czuli

[42] Por. R. Rémond: *Les Droites en France*, *op.cit.*, s. 159, 161.

[43] Ch. Maurras: *La contre-révolution...*, s. 57; DPC, t. 1, s. 10.

się niezwykle silnie związani z tradycją rewolucyjną i napoleońską[44]. Zdecydowali się więc na próbę ponownego odczytania tej tradycji jako nacjonalistycznej. W sumie powstała mieszanka idei nacjonalistycznych, bonapartystycznych i socjalnych, będąca prefiguracją faszyzmu[45]. Podobnie działo się we Włoszech, gdzie próba redefinicji miejscowej tradycji *Risorgimento* w duchu nacjonalistycznym zakończyła się przecież stworzeniem ideologii faszystowskiej i gdzie Mazziniego uznano za ojca-założyciela faszyzmu[46].

Spójne połączenie tradycji rewolucyjnej i kontrrewolucyjnej nie było możliwe, gdyż nie da się połączyć idei pochodzenia władzy *od dołu* z ideą jej pochodzenia *od góry*; albo świat pochodzi z woli ludu, który zbudował państwo i ukształtował hierarchię społeczną, albo pochodzi z woli Boga i spływa ku dołowi, gdzie lud stanowi najniższy element w tej hierarchii. Innymi słowy: albo to lud w demokratycznych procedurach buduje sobie państwo, wedle swojego uznania, albo też władza buduje państwo, wedle własnej wizji i zmusza pospólstwo do uległości.

Nie zadowalała Barrèsowska idea, że w 1789 roku mamy do czynienia z *osią czasu* i to, co do Rewolucji uchodziło za istotę Francji, nagle zostało unieważnione i *gloire* tego kraju nagle związała się z ideą, która była antytezą całej jego wcześniejszej tradycji[47]. Nie było to zadowalające szczególnie we Francji, gdzie stosunek do sporu Rewolucja/Kontrrewolucja stanowił esencję debaty publicznej przez całe 100 lat. Barrès mógł fascynować jako autor poczytnych nacjonalistycznych powieści, gdzie piętnował rządzącą Francją oligarchię parlamentarną i gloryfikował francuski

---

[44] Por. np. J. Kühn: *Der Nationalismus im Leben der dritten Republik*, Berlin 1920, s. 20; Y. Chiron: *Maurice Barrès. Le prince de la jeunesse*, Paris 1986, s. 300; B. Joly: *Déroulède. L'inventeur du nationalisme*, Paris 1998, s. 204, 237.

[45] Por. A. Wielomski: *Nacjonalizm francuski...*, s. 294n.

[46] Por. np. R. Michels: *Elemente zur Entstehungsgeschichte des Italienischen Sozial-patriotismus*. [w:] *Idem*: *Sozialismus und Faschismus*, München 1925, s. 1–53; G. Gentile: *Origins and Doctrine of Fascism. With Selections from Other Works*, New Brunswick and London 2007, s. 4n., 46–47, 65, 73.

[47] Por. M. Barrès, *De Hegel aux cantines du Nord*, Paris 1904, s. 18–19; *Idem*, *Mes cahiers*, Paris 1929–1949, t. 1, s. 95; t. 4, s. 180; *Idem*, *Mon grand père*, [w:] J.-B. A., *Souvenirs d'un officier de la Grande Armée*, Paris 1923, s. I–XVIII.

patriotyzm w czasie jego konfrontacji z niemiecką polityką germanizacyjną w Alzacji i Lotaryngii, ale brak programu pozytywnego rzucał się w oczy.

Trudno powiedzieć, w jakim kierunku rozwinąłby się nacjonalizm, gdyby nie Charles Maurras. Być może pozostałby na mało przejrzystych pozycjach Barrèsa, próbując dialektycznie pogodzić ze sobą tradycje Ludwika XIV i Gambetty. W tej sytuacji zapewne nie znalazłby dla siebie miejsca na scenie politycznej, gdyż próbując pogodzić wszystkich, nie zyskałby poparcia nikogo. Możliwe, że — podobnie jak we Włoszech — zmutowałby w jakąś syntezę nacjonalizmu i socjalizmu, czyli przeobraziłby się w faszyzm [48] czy tzw. prawicę socjalną [49]; możliwe też, że — jak to się stalo w Hiszpanii — nacjonalizm nabrałby charakteru katolickiego [50]. Biorąc pod uwagę stopień laicyzacji francuskiego społeczeństwa model hiszpański wydawał się mało prawdopodobny. Zapewne nacjonaliści francuscy próbowaliby dokonać syntezy idei prawicy i lewicy, w wyniku czego stworzyliby francuską wersję faszyzmu, czyli nacjonalistycznego socjalizmu. Nie jest przypadkiem, że prawie wszystkie grupy rozłamowe z Action Française przechodziły na pozycje faszystowskie lub faszyzujące (G. Valois, R. Brasillach, Młoda Prawica) [51].

W tym sensie Charles Maurras jest postacią przełomową — ideologiem, który dal nacjonalistom spójny program polityczny, ustrojowy, kulturowy. Stworzył, czy raczej odtworzył, kontrrewolucyjną filozofię polityczną. Nacjonalizm francuski można podzielić na dwie fazy: przed i po Maurrasie. Ten pierwszy jest bez ksztaltu, jest nieforemny, ale raczej lewicowy; dopiero nacjonalizm postmaurrasowski jest jednoznacznie prawicowy.

---

[48] Por. G.B. Furiozzi: *Dal Socialismo al Fascismo. Studi sul sindicalismo rivoluzionario italiano*, Napoli 1998, s. 159n.; Z. Sternhell: *Nascita dell'ideologia fascista*, Milano 2002, s. 221n.

[49] Por. G. Alemanno: *Intervista Sulla destra sociale*, Venezia 2002, s. 10, 23–24.

[50] Por. J.J. Badia: *Acción Española: una aproximación histórico–ideológica*, „Verbo", 1983, nr 217–218, s. 827n.; G. Cuevas, P. Carlos: *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España, 1913–1936*, Madrid 1998.

[51] Zwrócili na to uwagę: R. Lasierra, J. Plumyène: *Les fascismes français 1923–1963*, Paris 1963, s. 23; A. Hamilton: *The Appeal of Fascism. A Study of Intellectuals and Fascism 1919–1945*, New York 1971, s. 186. Problem ten analizujemy w pracy *Faszyzmy łacińskie. Sen o rewolucji innej niż w Rosji i w Niemczech*. Biała Podlaska 2011, s. 5–108.

V. Istota kontrrewolucji Charlesa Maurrasa

Scharakteryzowanie filozofii politycznej Maurrasa na kilku stronach nie jest możliwe, gdyż jest to refleksja dotycząca polityki zagranicznej, wewnętrznej, ustroju politycznego, problemów decentralizacji, gospodarki, spraw społecznych, kultury, literatury itd. Rozmiary tego tekstu pozwalają nam najwyżej wskazać zasadniczą ideę, której pojawienie się wyznacza przedefinowanie całych podstaw myśli nacjonalistycznej we Francji i doktrynalnie zamyka przejście nacjonalizmu na prawicę życia politycznego III Republiki.

Ideą tą jest nowatorskie ujęcie *dobra narodowego* i — łączące się z nim — *rządu narodowego*. W tradycji oświeceniowo-rewolucyjnej, stanowiącej poklosie filozoficznego nominalizmu, *dobro narodu* identyfikowano jako arytmetyczną sumę dóbr poszczególnych jednostek. Tradycja russo-robespierrowska głosiła wprawdzie utopijny projekt znalezienia rozwiązań odpowiednich dla dosłownie wszystkich członków suwerennego narodu [52], ale nawet terror rewolucyjny nie był zdolny spacyfikować sprzecznych interesów i poglądów członków suwerennego narodu. Demokracja nie była hasłem Rewolucji Francuskiej, gdyż każda grupa filozoficzno-polityczna chciała zbudować na ziemi raj doczesny wedle własnego wzorca, połączonego ze skrajną nietolerancją dla projektów odmiennych. To właśnie niepowodzenie tego projektu spowodowało popularyzację idei demokratycznych. Znosząc religię, rewolucjoniści musieli znaleźć nowe źródło prawdy politycznej — nie mogąc odwołać się więcej do Boga; nie mając jasnych dyrektyw płynących od Rozumu, arbitra znaleźć mogli tylko w opinii większości. *Dobro narodu* zaczęto więc utożsamiać z opinią większości dorosłych obywateli, przyjmując, że są oni intelektualnie zdolni do zrozumienia i wyrażenia tego, co jest dla nich dobre i korzystne. Stąd przekonanie, że *dobro narodu* jest tym samym, co wola większości.

Podobnie zdefiniowano pojęcie *rządu narodowego* — to taki rząd, który realizuje opinię większości członków narodu, a więc rząd narodowy, to rząd demokratyczny. Było to zgodne z klasyczną tezą rewolucyjną, że wspólnota narodowa to synonim wspólnoty obywatelskiej. Obywatelskość

---

[52] Por. J.L. Talmon: *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 2000, s. 7n.

to zarówno partycypacja w narodzie, jak i w obywatelstwie. Nie ma tu różnicy. A więc *rząd narodowy* to taki, który został wybrany w demokratycznej procedurze przez większość obywateli.

Właśnie te tezy zostały poddane w wątpliwość przez Charlesa Maurrasa. U źródła jego filozofii politycznej leży pytanie: czy rząd narodowy to rzeczywiście taki rząd, który został wybrany przez naród w demokratycznym głosowaniu? Czy *narodowy* to rzeczywiście — jak utrzymywała tradycja rewolucyjna — to samo co *demokratyczny*? Czy rząd *narodowy* to rzeczywiście to samo co rząd *demokratyczny*? Czy dobro *narodu* to synonim dobra *większości*? Właściwe zerwanie przez nacjonalizm z tradycją rewolucyjną stało się faktem w momencie, gdy Charles Maurras ogłosił, że rząd demokratyczny, wybierany przez naród, nie jest tym samym co rząd autentycznie narodowy. Racja stanu i opinia większości nie idą w parze.

Po pierwsze, Maurras poddaje w wątpliwość kompetencje suwerennego ludu do dokonywania wyborów politycznych takich, aby były one zgodne z interesem narodu — pojętego zarówno jako zbiór jednostek, jak i jako wspólnota polityczna. Pisze więc, że zło zasady demokratycznej

> nie pochodzi od liczby głosujących, ale od przedmiotu, nad którym się głosuje. Jeżeli daje się im decydować o kierunku, jaki ma realizować rząd, jeżeli daje się im wybierać szefa państwa, to o dziesięć tysięcy do jednego można się założyć, że wybiorą człowieka, którego nos im się podoba i który nie będzie miał więcej rozumu niźli tykwa. Założę się dwa tysiące do jednego, że będą wymagać od rządu polityki zgodnej z ich partykularnym interesem, poświęcając interes ogólny polityce mniejszego wysiłku i mniejszej pracy bez troski o przyszłość, czy to bliższą, czy dalszą. Książęta-elektorzy w Niemczech działali dokładnie tak samo jak suwerenni obywatele republiki francuskiej. Ostatnią rzeczą, o której będą myśleli i jedni, i drudzy, będzie z pewnością interes publiczny [53].

Kategoria interesu publicznego, dobra narodowego jest zupełnie nieznana wyborcom. Kierują nimi doraźne interesy materialne lub względy — jak byśmy to dziś powiedzieli — *PR-owskie*. W wyniku demokratyczne-

[53] Ch. Maurras: *Mes idées politiques*, Paris 1968, s. 210.

go głosowania nie powstaje rząd kierujący się dobrem narodu, ale fanaberią tłumu. U samych podstaw demokracji leży błąd antropologiczny, zakładający racjonalność wyborów politycznych dokonywanych przez masę.

Po drugie, pojawia się pytanie, czy wybrane w ten sposób demokratyczne elity władzy zdolne są wznieść się ponad swoje partykularne interesy i zatroszczyć o rację stanu? Maurras sformułował słynną teorię o rządach „czterech stanów skonfederowanych", czyli Żydów, masonów, protestantów i meteków (naturalizowanych cudzoziemców) [54]. Można z tej tezy naśmiewać się jako z wyrazu np. antysemickich fobii, ale w rzeczywistości Maurras dostrzegł uniwersalne socjologiczne zjawisko oligarchizacji życia politycznego w systemach demokratycznych i rolę, jaką odgrywają w tych systemach stosunkowo nieliczne, ale zintegrowane i wpływowe mniejszości. Opisał zjawisko upartyjnienia wszystkich struktur państwowych w demokracji, gdzie panuje zasada powyborczego *podziału łupów*. W teorii *czterech stanów skonfederowanych* zawarta jest teza, że Żydzi forsują w państwie własne interesy polityczne i finansowe, masoni mają obsesję na punkcie walki z Kościołem, protestanci dbają o interesy własnej grupy, a naturalizowani cudzoziemcy stanowią lobby na rzecz ich krajów pochodzenia. Tymczasem interesy większości obywateli nie są przedmiotem troski kolejnych rządów i parlamentów. Przedmiotem troski rządzących nie są także interesy państwa jako takiego. Pamiętać trzeba, że Maurras jest myślicielem piszącym w tradycji klasycznej *raison d'Etat*.

Po trzecie, pojawia się pytanie, czy demokratyczny system polityczny w ogóle sprzyja refleksji nad racją stanu/interesem narodowym? Maurras pisze:

> Część Francuzów podzielona wedle gustów i idei, jest reprezentowana w Izbie. Jest jednak coś, co nie jest tam reprezentowane: Francja.

---

[54] Idea wszechobecna w piśmiennictwie Ch. Maurrasa — zob. np. *De Démos à Cesar*, t. I, Paris 1930, s. 33; *Idem*: *La Démocratie religieuse*, *op.cit.*, s. 201, 249, 329; *Idem*: *Mes idées...*, s. 203–204, 226; *Idem*: *Enquête sur la monarchie*, Paris 1924, s. 206–207, 257–258, 367; *Idem*: *Si le coup de force est possible*. [w:] *Idem*: *Enquête sur la monarchie*, *op.cit.*, s. 562; *Idem*: *Devant l'Allemagne éternelle. Gaulois, Germains, Latins. Chronique d'une résistance*, Paris 1937, s. 40; DPC, t. 1, s. 93, 100, 263; t. 3, s. 45, 378.

Ani w Izbie, ani w Senacie, ani na Polach Elizejskich, ani w Rządzie — są tam reprezentowane jedynie partie — nie ma tam reprezentacji Francji — tej Francji, która była wczoraj, tej, która będzie jutro, tej, która stoi ponad wyborami (...). W tych warunkach chcielibyście, aby miała prawodawstwo nastawione na rozwój, trwałość, przyszłość? Jako Byt jest ona w państwie nieobecna [55].

W innym tekście czytamy:

Interes powszechny nie ma konstytucyjnego reprezentanta, skoro całe państwo jest wedle prawa i konstytucji ufundowane na interesach partykularnych i partyjnych. We Francji nikt nie jest narodem [56].

Charles Maurras utożsamia interes narodowy z racją stanu, czyli z obiektywnym interesem państwa. A racji stanu nie wyrażają przypadkowe wyniki głosowania powszechnego; racji tej nie wyrażają także przypadkowe elity dochodzące do władzy w wyniku upartyjnionych wyborów. Cechą charakterystyczną polityków demokratycznych jest to, że rekrutują się zwykle z życiowych nieudaczników i karierowiczów najgorszego rodzaju, którzy nie identyfikują się mocno ze swoim państwem, gdyż traktują politykę jako sferę realizacji osobistych interesów lub wręcz jako źródło dochodów. Interes narodowy może więc realizować tylko taka władza, która nie pochodzi z wyborczego przypadku i nie musi zabiegać o reelekcję, która sprzyja permanentnej demagogii. Władza, która nie pochodzi z wyborów i która nie zna problemu reelekcji. Jest taka? To dziedziczna monarchia. A więc to monarchia jest „najbardziej narodowym z ustrojów" [57]. To stwierdzenie daje podstawy do następnego: „Monarchia to teoremat (...) jeśli zdecydowaliście się być patriotami, zostaniecie z pew-

[55] DPC, t. 3, s. 181.

[56] DPC, t. 2, s. 9.

[57] Ch. Maurras: *Kiel et Tanger. La République Française devant l'Europe*, Paris 1928, s. 43.

nością rojalistami"[58]. „Trzeba wybrać — pisze Maurras — królestwo albo koniec Francji. Trzeba albo króla, albo przypiąć znak żałoby po kraju"[59].

Jeszcze sto lat wcześniej *patriota* był symbolem republikanina. W XVIII wieku dowodzono, że w monarchiach nieznane jest słowo *ojczyzna*, gdyż poddani/niewolnicy nie znają ojczyzny; ojczyzna bowiem to taki kraj, w którym rządzą obywatele. I tylko taki kraj można kochać[60]. Przełomowość Action Française polega na haśle: „Republika czy Ojczyzna?"[61]. To, co patrioci 1789 roku uważali za antynarodowe, szkoła Maurrasa uznała za kwintesencję nacjonalizmu. Akceptując monarchizm — i to w wersji absolutystycznej — nacjonalizm ostatecznie zerwał z tradycją roku 1789.

VI. Nieortodoksyjność konserwatyzmu Charlesa Maurrasa

Postawienie pytania w rodzaju *albo, albo* — czyli: „Republika czy Ojczyzna?" — i ostateczne opowiedzenie się Action Française za *Ojczyzną*, a przeciwko *Republice*, doprowadziło tę formację do idei monarchistycznej, a konkretnie do formuły monarchii absolutnej, katolickiej i zdecentralizowanej, której niedoścignionym archetypem było państwo Ludwika XIV.

Mimo to *maurrasiści* nigdy nie samookreślali się jako konserwatyści czy tradycjonaliści. W języku francuskim określenie *konserwatyzm* posiada wyraźny charakter pejoratywny[62] — mogłoby więc być kłopotliwe; *tradycjonalizm* takiego wydźwięku nie posiada. Maurras nie posługiwał się jednak żadnym z nich, samodefiniując swoją doktrynę cały czas jako

---

[58] Ch. Maurras: *Enquête sur la monarchie...*, s. 118–119; *Idem: L'avenir du nationalisme français.* [w:] *Idem: Oeuvres capitales, op.cit.*, t. I, s. 528; *Idem: Kiel et Tanger, op.cit.*, s. 287–288; *Idem: Une campagne royaliste au Figaro.* Paris 1911, s. 56.

[59] Ch. Maurras: *Au signe de Flore, op.cit.*, s. 106.

[60] Por. np. H.–F. D'Aguesseau: *XIX–e Mercuriale. L'amour de la Patrie. Prononcée à la Saint Martin 1715.* [w:] *Idem: Oeuvres*, t. I, Paris 1759, s. 207–212; De Jaucourt — hasła: *Patrie, Patriote* i *Patriotisme.* [w:] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. XII, Neufchastel 1765, s. 178; J.J. Rousseau: *Wyznania*, t. I, Warszawa 1978, s. 37; Monteskiusz: *O duchu praw*, Kęty 1997, s. 7.

[61] Ch. Maurras: *Kiel et Tanger, op.cit.*, s. 25.

[62] Por. Ph. Beneton: *Le conservatisme*, Paris 1988, s. 6.

nacjonalizm, a przydając temu rzeczownikowi najwyżej przymiotnik *integralny* — dla odróżnienia od dotychczasowego nacjonalizmu, uwikłanego w tradycję roku 1789.

Nacjonalizm integralny Charlesa Maurrasa od dawna znajduje się pod pręgierzem licznych autorów piszących z pozycji katolickich [63] i tradycjonalistycznych [64]. Ta krytyka ma już całą swoją tradycję. Rozwijana była zarówno za życia Maurrasa, jak i po jego śmierci, i jest uprawiana nawet dziś. Żywotność tej refleksji krytycznej wskazuje na występowanie w myśli Charlesa Maurrasa elementów nieortodoksyjnych religijnie i politycznie, gdyż rozwijana jest z jednej strony przez pisarzy katolickich — na polu religijnym — jak i prawicowych filozofów, i publicystów — na polu filozofii politycznej.

W naszym przekonaniu, krytyka *maurrassizmu* zawiera następujące zasadnicze elementy: 1) Nieortodoksyjność aksjologiczna dotycząca kwestii religii i metodologii w konstruowaniu filozofii politycznej. 2) Rewizja idei monarchistycznej. 3) Rewizja konserwatywnej wizji hierarchii społecznej. 4) Polityczny aktywizm. Zanalizujmy te kwestie po kolei.

1. Nieortodoksyjność aksjologiczna

O kwestii religijnej i Action Française napisano bardzo wiele książek i artykułów, które koncentrują się na dwóch kwestiach: na problemie osobistego agnostycyzmu Charlesa Maurrasa, a szczególnie jego młodzieńczych, zjadliwie antychrześcijańskich tekstów [65] oraz na rzeczywistych

[63] Por. A. Lugan: *L'Action Française de l'idée chrétienne*, Paris 1908; *Idem*: *La Morale de l'Action Française*, Paris 1909; J. Pierre: *Avec Nietzsche à l'assaut du christianisme*, Paris 1910; *Idem*: *Les Nouveaux Défis de l'Action Française à la conscience chrétienne. 1912–1913*, Paris 1913; J. Maritain: *Opinion sur Charles Maurras et les devoirs des Catholiques*, Paris 1926; *Idem*: *Primauté du Spirituel*, Paris 1927.

[64] Por. Y.-M. Adeline: *L'aube royale. Etudes sur la légitimité du pouvoir*, Paris 1991, s. 97n; *Idem*: *Le royalisme en questions (1792–2002). Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris 2002, s. 153–154; A. Guyot-Jeannin: *Révolution spirituelle contre le monde moderne*, Neuilly-sur-Seine 2000, s. 9; J. du Perron: *Petit bréviaire de la Droite*, Paris 2002, s. 25, 53–55.

[65] Problem ten omawiamy w artykule: *Katolicyzm jako filozofia w myśli młodego Charlesa Maurrasa*, [w:] B. Grott (red.): *Nacjonalizm czy nacjonalizmy? Funk-*

przyczynach sporu między środowiskiem nacjonalistycznym a Watykanem, zakończonym sławetnym potępieniem Action Française w 1926 roku[66].

Jesteśmy jak najdalsi od tezy, że antychrześcijańskie teksty Maurrasa z roku 1895 czy 1899 zachowują ciągłość z jego późniejszym piśmiennictwem. Przeciwnie, wydaje się, że okres *nietzscheański*[67] jego twórczości został zamknięty definitywnie w pierwszych latach wieku XX; antychrześcijańskie fragmenty były starannie usuwane z reedycji jego wcześniejszych pism. Nie należy jednak przechodzić w drugą skrajność i próbować z Maurrasa czynić myśliciela dogłębnie chrześcijańskiego czy wręcz tomistycznego[68]. Faktem bezdyskusyjnym jest, że Maurras nawrócił się w przededniu śmierci i całe jego piśmiennictwo filozoficzno-polityczne powstawało w separacji od wiary chrześcijańskiej, choć z dużą sympatią dla katolickiej kultury i wizji świata. Tę przynależność Maurrasa do kulturowego świata katolicyzmu wyraża symbolicznie jego słynny fragment z *Dylematu Marca Sangniera* (*Le dilemme de Marc Sangnier*, 1906), gdzie wielokrotnie pojawia się fraza „Jestem Rzymianinem"[69].

Agnostycyzm Maurrasa nie budzi wątpliwości, podobnie jego filozoficzny realizm, czyli uznanie, że świat funkcjonuje w oparciu o stałe i uniwersalne zasady prawnonaturalne. Charles Maurras głosi, że są one poznawalne przez rozum ludzki bez pomocy Objawienia. A więc sam rozum może poznać i przeniknąć obiektywny charakter rzeczy-

---

cja wartości chrześcijańskich, świeckich i neopogańskich w kształtowaniu idei nacjonalistycznych, Kraków 2006, s. 171–188.

[66] Omawiamy całą paletę poglądów na ten temat w artykule: *Potępienie Action Française w 1926 roku. Przegląd stanowisk osiemdziesiąt lat po zdarzeniach.* [w:] B. Grott (red.): *Nacjonalizm czy nacjonalizmy, op.cit.*, s. 211–228.

[67] O ile w ogóle termin „nietzscheanizm" jest odpowiedni wobec środowiska młodego Maurrasa — zob. R. Virtanen, *Nietzsche and the Action Française. Nietzsche's Significance for French Rightist Thought*, „Journal for the History of Ideas", 1950, nr 11, z. 2, s. 191–214.

[68] Klasyczne prace w tym tonie to: A. Cormier: *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras*, Paris 1970, s. 22n.; M. Mourre: *Charles Maurras*, Paris 1953; P. Vandromme: *Maurras entre le légiste et le contestataire*, Paris 1991, s. 86n.; Ph. Prévost: *La Croix, la croix gammé et les fleurs de lys*, Paris 1998, s. 128–135.

[69] Ch. Maurras: *Le dilemme de Marc Sangnier* [1906]. [w:] *Idem*: *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 26.

wistości[70]. Maurras nie dostrzegał zasadniczych różnic praktycznych pomiędzy swoją koncepcją społeczeństwa a tomistycznym porządkiem. Katolicyzm był dlań przekaźnikiem grecko-rzymskiej idei porządku; był upowszechnieniem klasycznej filozofii politycznej pośród ludów całego świata. Różnica, jego zdaniem, tkwi w uzasadnieniu filozoficznym i światopoglądowym. Tomizm szuka uzasadnień dla ładu w metafizyce i w religii. Nacjonalista-agnostyk — nie. Katolik szuka uzasadnienia ładu w myśli Stwórcy, a następnie poznaje ten porządek za pomocą doświadczenia i rozumowania. Pozytywistyczny filozof polityczny poznaje świat także za pomocą doświadczenia i rozumowania, nie zadając sobie wszakże pytania o jego transcendentne pochodzenie, ograniczając się do stwierdzenia, że świat obiektywnie wygląda tak, a nie inaczej.

Charles Maurras był — filozoficznie — Grekiem. Dlatego próbuje stworzyć filozofię polityczną za pomocą rozumu, który przenika istotę rzeczy i odkrywa prawo naturalne. W *Dylemacie Marca Sangniera* czytamy:

> Myśl polityczna monarchisty może być »przede wszystkim chrześcijańska«. Oznacza to, że uzasadnia monarchię przede wszystkim za pomocą woli i planów Boga lub będzie mówił o prawie Bożym. W czym tenże monarchista przekonany o istnieniu prawa Bożego będzie się różnił od innego rojalisty, dla którego prawa królów pochodzą z natury i z historii? (...) Jeden powie: »Oto prawo natury«; drugi powie: »Oto prawo Tego, który stworzył naturę«. Podzieleni co do początku rzeczy, są zgodni co do praw, które otrzymaliśmy. Z odmiennych powodów, wcale niesprzecznych, podtrzymują te same prawdy historyczne i polityczne, które odkryli i zaobserwowali wspólnie[71].

Zauważmy, że jest to dokładnie ta sama operacja, jaką próbował przeprowadzić Leo Strauss. Ostatni cytat z *Dylematu Marca Sangniera* to czysta myśl Straussowska[72]. Zasadniczy i rewolucyjny zwrot myśli

---

[70] J.P. Meyer: *Political Thought in France From Sieyès to Sorel*, London 1943, s. 97; L. Jugnet: *Le réalisme de Charles Maurras*. [w:] *Etudes Maurrassiennes*, t. I, Aix-en-Provence 1972, s. 117; M. Mourre: *Charles Maurras*, *op.cit.*, s. 35n.

[71] Ch. Maurras: *Le dilemme de Marc...*, s. 34–35.

[72] Zob. dla porównania analizę pism L. Straussa — np. H. Meier: *Die Denkbewegung...*, s. 11n.; C. Kauffmann: *Leo Strauss...*, s. 108n., 118n.

Maurrasowskiej polega na próbie stworzenia tradycjonalistycznej filozofii politycznej bez odwołania się do Boga, który zostaje zastąpiony przez ludzki rozum odkrywający uniwersalne prawdy o człowieku i społeczeństwie, czyli prawo natury [73].

2. Rewizja idei monarchistycznej

> Nie chodzi o restaurację stanu za Ludwika XVIII czy Henryka IV. Jutrzejsze królestwo będzie naturalnie tak samo różne od królestwa Burbonów, jak to Burbonów różniło się od królestwa ostatnich Kapetyngów [74].

Tak oto pisze Charles Maurras i nie ma wątpliwości, że monarchia postulowana przez nacjonalistów znacząco różni się od tej sprzed 1789 roku. Różnica ta tkwi w kilku elementach.

Po pierwsze, skoro Maurras jest agnostykiem i wcale się z tym nie kryje (przeciwnie, ma jakąś dziwaczną skłonność do publicznego rozwodzenia się nad swoim problemem psychicznym), to nie jest zdolny tworzyć filozofii politycznej monarchizmu na podstawie religijnej i Boskiego pochodzenia władzy. W doktrynie *Action Française* ma ona chyba wszelkie możliwe źródła poza religijnymi. Władza monarsza pochodzi tu z praw socjologii, psychologii, historii, polityki, nawet biologii; ale nigdy od Boga. Trudno sobie wyobrazić monarchizm bardziej zdesakralizowany. Król nie okrywa się tu płaszczem politycznego mitu; nie jest Wikariuszem Boga. Jest menedżerem prowadzącym państwową machinę. Monarchia to ustrój, w którym zamiast niekompetentnych parlamentarzystów rządzi dziedziczny menedżer, fachowiec od zarządzania państwem, otoczony przez specjalistów od rządzenia, gospodarki i propagandy [75].

---

[73] Por. D. Frescobaldi: *La controrivoluzione (Barrès, Maurras, Daudet)*, Firenze 1949, s. 23; M. Curtis: *Three Against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton 1959, s. 94, 233; Ph. Beneton: *Le conservatisme*, *op.cit.*, s. 54; C. Capitan Peter: *Charles Maurras et l'idéologie d'Action Française*, Paris 1972, s. 11.

[74] DPC, t. 3, s. 87.

[75] Por. Ch. Maurras: *Devant l'Allemagne...*, s. 165; DPC, t. I, s. 6.

Po drugie, zaciera się w praktyce różnica pomiędzy kompletnie zdesakralizowaną monarchią a dyktaturą. W zasadzie Maurrasowi chodzi o rodzaj dziedzicznej dyktatury. Dlaczego więc nie dyktatura, lecz monarchia? Dlatego, że Maurrasa interesuje klasyczny dla filozofii problem (niezmiennego) *bytu*, a nie *stawania się*; interesuje go zasada wieczna, a nie incydentalna. Monarchia oznacza stabilność, prawo salickie daje gwarancje porządku dziedziczenia. Dyktatura zawsze jest systemem przejściowym, po którym świat wraca do stanu wcześniejszego, czyli — w tym przypadku — do nowej wersji chaosu republikańskiego[76]. Maurras nie tyle jednak odrzuca dyktaturę, co postuluje ustanowienie bezpośredniej dyktatury króla. Pamiętajmy także, że gdy powstawała filozofia polityczna Maurrasa, to dyktatury kojarzyły się lewicowo. Dotyczyło to dyktatur historycznych (Cromwell, Robespierre), ale i tych z początku XX wieku (Lenin). Dopiero w okresie międzywojennym pojawiają się dyktatury antylewicowe (Mussolini, Franco, Horthy, Piłsudski, Salazar). Wtedy też nauczanie Action Française odnośnie dyktatury ulegnie znaczącej przemianie[77].

Nie ma przy tym wątpliwości, że Maurrasowi bardziej chodziło o *treść* monarchii, a nie o jej *formę* — w praktyce miała być nacjonalistyczną dyktaturą. Konkretne formy ustrojowe i ceremonialne są drugorzędne; zasada legitymizmu także — Burboni *legitymistyczni* z Hiszpanii nie są i być nie mogą francuskimi nacjonalistami. Dynastia orleańska? Maurras zerwał stosunki z tą linię bez wielkiego żalu, a z paryskiej organizacji Action Française w geście protestu odeszły zaledwie dwie osoby. A więc kto na króla? Opisując Hiszpanię Franco Maurras pisze: „dożywotnia dyktatura, której głos ogółu nie uważa za monarchię, może być zakwalifikowana dokładnie jako monarchia"[78]. Dlatego wielu bada-

[76] DPC *(complément)*, t. I, z. 6, s. 365–366; DPC, t. II, z. 11, s. 282; J. Bainville: *Réflexions sur la politique*, *op.cit.*, s. 37; F. Funck-Brentano: *De la dictature*, „Les Cours de l'Institut d'*Action Française*", 19.01.1930, s. 482; P. Boutang: *Maurras. La destinée et l'oeuvre*, Paris 1984, s. 189n.

[77] Por. Ch. Benoist: *La nécessaire et le possibilité*, „Les Cours de l'Institut d'*Action Française*", 19.01.1930, s. 294–295; J. Bainville: *Les dictateurs*, *op.cit.*, s. 149n.; F. Funck-Brentano: *De la dictature*, *op.cit.*, s. 525n.

[78] Ch. Maurras: *Vers l'Espagne de Franco*, Paris 1943, s. LXXXIV.

czy uważa, że prawicowa dyktatura całkowicie zaspokoiłaby polityczne wymagania Maurrasa [79].

3. Rewizji konserwatywnej wizji hierarchii społecznej

Konserwatywna koncepcja hierarchii społecznej to idea politycznego i społecznego kierownictwa nad *maluczkimi*, którzy nie są zdolni do samodzielnego myślenia, sprawowanego przez szlachtę i duchowieństwo.

Refleksja Action Française jest kompletnie odporna na takie spojrzenie. Nacjonaliści nie pochodzili ze starych, szlacheckich rodów. W kręgu przywódców jedynie Léon de Montesquiou miał stare, arystokratyczne pochodzenie, a jego ród był spokrewniony z rumuńskim domem panującym. Czołówka nacjonalistyczna miała pochodzenie inteligenckie; byli klasycznymi klerkami, którzy zbuntowali się przeciwko filozoficznym ideałom swoich ojców, czyli tradycji Oświecenia i Rewolucji Francuskiej.

Jeśli więc klerkowie mieli zrobić kontrrewolucję, to nie po to, aby ponownie trafić w szeregi Stanu Trzeciego, lecz po to, aby doszlusować do *uprzywilejowanych*. Myśl ta zakiełkowała po raz pierwszy w pismach Huguesa Rebella. Jego poglądy na elitę wyraża praca *Przyszłość inteligencji* (*L'avenir de l'inteligence*, 1905), pióra Maurrasa. Idea ta sprowadza się do koncepcji, aby dać Francji — po kontrrewolucji — elitę złożoną z mieszanki starej szlachty, elit finansowych i kontrrewolucyjnych klerków [80].

Action Française straciła wiarę w siły witalne starych elit. Aby je ożywić, należy dać im zastrzyk świeżej krwi kontrrewolucyjnych klerków. Jules Lemaître porównywał arystokratów do „bogatych leniuchów", z których „większość nie jest rojalistami lub są nimi po cichu, nie wie-

[79] Por. np. J. Touchard: *Histoire des idées politiques*, t. II, Paris 1966, s. 695; T. Molnar: *La contre-révolution*, Paris 1982, s. 120; E. Alger: *Vom „Nationalisme républicain" zum „Nationalisme intégral" als ideelle Staatsauffasung der „Action Française"*, Heidelberg 1936, s. 52; E. Weber: *The Nationalist Revival in France, 1905–1914*, Berkeley and Los Angeles 1959, s. 59.

[80] Por. H. Rebell: *Union des trois aristocraties*, Paris 1982, s. 13n.; Ch. Maurras: *L'avenir de l'inteligence*, *op.cit.*, s. 25–90.

dząc dlaczego"[81]. Jako elita polityczna, warstwa ta nie ma już racji bytu i musi zostać wzmocniona zastrzykiem świeżej kontrrewolucyjnej krwi, w postaci przemysłowców, oficerów, uczonych, artystów i pisarzy, „gdyż to są szlachcice dnia dzisiejszego"[82]. Georges Valois pisze w 1908 roku:

> Nie proponujemy odnowienia jakiejkolwiek starej hierarchii. »Nie proponujemy hierarchii przeciwnej konstytucji ekonomicznej nowoczesnej Francji«. To nie do nas należy tworzenie hierarchii społecznej. Trzeba pozwolić jej samej stworzyć się, rozwijać tak jak wymaga tego natura związków społecznych[83].

4. Polityczny aktywizm

Aktywizm polityczny w czasach wielkich afer Boulangera i Dreyfusa, demonstracje, idee zamachu stanu, starcia z policją — to metody działania dla radykalnego nacjonalizmu typowe, ale nietypowe dla tradycyjnego konserwatyzmu. Nawet sami nacjonaliści dostrzegali między rewolucją i kontrrewolucją „pewne pokrewieństwo czy nawet pewną identyczność co do metod"[84]. Nacjonaliści nie stronili od walk ulicznych, demonstracji, pochodów, przepychanek z policją, a nawet ucieczek z więzienia (Daudet), łącząc postulaty prawicy z niekonwencjonalnymi, nawet terrorystycznymi metodami[85].

Akceptując w pełni prawicową wizję państwa, pozostali rewolucjonistami z usposobienia, widząc w polityce siłę i przemoc, a w monarchii stalową pięść władzy, a nie jej sakralny charakter. René Gillouin pisze: „Zawsze w nacjonalistycznym patosie widzę coś *plebejskiego* (nie mówię: ludowego), co jest zarazem niesympatyczne i groźne. Nawet u samego Maurrasa, ognistej duszy, woli tragicznej, posiadającej najwyższe przymioty ducha,

---

[81] Lemaître: *Lettres à mon ami*, *op.cit.*, s. 34–35.

[82] *Ibidem*, s. 37.

[83] Cyt. za: Y. Guchet: *Georges Valois, l'Action Française, le Faisceau, la republique syndicale*, Paris 1975, s. 59.

[84] DPC, t. I, z. 6, s. 364.

[85] Por. J. Kryński: *Francja na przełomie*, Warszawa 1936, s. 32.

widzę cechy najbardziej wyrafinowanej kurtuazji i najwyższej kultury sąsiadujące z najbardziej przewrażliwionym obrażalstwem, skłonnością do podejrzeń, z wściekłością i przemocą, niewyobrażalnymi namiętnościami, furią obrażania adwersarza za pomocą wszelkich metod, za pomocą najgorszych przezwisk (...) są to cechy specyficznie plebejskie (... i dlatego) arystokrata Metternich tak nie cierpiał wszelkich nacjonalizmów" [86].

VII. Czy Charles Maurras był konserwatystą?

Tak, Charles Maurras był konserwatystą, o ile przez konserwatyzm rozumieć będziemy sprzeciw wobec świata powstalego po 1789 roku i obronę idei stojących u źródeł świata przedrewolucyjnego.

Maurras jest jednak wielkim reformatorem tradycyjnego konserwatyzmu. To klasyczny konserwatysta po *osi czasu*. Maurrasizm dla konserwatyzmu jest tym, czym był reformizm i rewizjonizm Bernsteina dla marksizmu: dostosowaniem starej idei do wyzwań nowej rzeczywistości, w której zmieniły się pozycje i pojęcia polityczne, a oś sporu przesunęła się z tradycyjnej linii: rewolucjoniści/liberałowie *versus* kontrrewolucjoniści — na inne pola. Maurras żyje w świecie już nie tylko po Rewolucji Francuskiej, ale także po rewolucji komunistycznej w Rosji. Jego wrogiem nie jest wykształcony i kulturalny liberał w rodzaju Benjamina Constanta, lecz barbarzyński komunista lub lewicowy liberal, który kompletnie zagubił się w świecie bez stałych wartości. Nowe wyzwania wymusiły nowe odpowiedzi.

Charles Maurras i jego środowisko pochodzili ze skrajnej lewicy. Cale życie bezustannie ewoluowali na prawo i doszli w tej ewolucji na tyle daleko, jak tylko się dało dojść na gruncie tej filozofii politycznej, której hołdowali, czyli postjakobińskiego nacjonalizmu. Byli ze świata rewolucyjnego i pewne rzeczy były dla nich nie do zaakceptowania. Potomkowie Stanu Trzeciego nie oddadzą władzy arystokracji (zresztą nieistniejącej) i nie przypiszą się sami do gleby, aby z uśmiechem odrabiać pańszczyznę. Pod przywództwem Maurrasa nacjonaliści najprawdopodobniej przesu-

[86] R. Gillouin: *Extrait d'une lettre à Jean Madiran*. [w:] M. Clément: *Enquête sur le nationalisme*, Paris 1957, s. 90.

nęli się najbardziej na prawo, jak tylko to było możliwe. Przedśmiertna konwersja Maurrasa na łono Kościoła to apogeum powrotu wnuków i prawnuków jakobinów do Cywilizacji Starej Francji.

Charles Maurras był konserwatystą przeciwko Rewolucji, ale rewolucjonistą w obrębie tradycyjnej filozofii politycznej konserwatyzmu. Takie pozycje literatura naukowa określa mianem *rewolucyjnego konserwatyzmu*[87]. I Charles Maurras *był* rewolucyjnym konserwatystą.

Pierwodruk: *Nacjonalizm a konserwatyzm w myśli Charlesa Maurrasa*. [w:] J. Bartyzel, D. Góra-Szopiński (red.): *Nacjonalizm a konserwatyzm i monarchizm. Action Française i jej promieniowanie*, Toruń 2011, s. 84–110.

[87] Por. R. Skarzyński: *Pomiędzy nacjonalizmem i prawdziwą rzeczywistością. Główne idee rewolucyjnego konserwatyzmu w Niemczech*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 1998, t. XXI, s. 38n.

Rozum przeciwko Oświeceniu?

Krytyka demokracji Charlesa Maurrasa

I. Rozum, Oświecenie i demokracja

Nowożytna filozofia polityczna zdaje się postrzegać demokrację — czyli rządy ludu, którego wolę wyrażają instytucje parlamentarne — za synonim politycznej racjonalności. W języku mediów masowych *rozumność* czy *racjonalność* zostały trwale przypisane systemom demokratycznym, a *nierozumność* — zwykle zresztą skojarzona z ponurym widokiem represji politycznych i krwawego reżimu — z państwami niedemokratycznymi w rodzaju Iraku Saddama Husajna. Nie tylko media zresztą dokonują tegoż połączenia *rozumności* i demokracji. Pojawia się ono zarówno pośród tych współczesnym myślicieli politycznych, których moglibyśmy zaliczyć do apologetów współczesnej demokracji [1], jak i pośród jej krytyków, widzących w niej nadmiar owej racjonalności [2], co prowadzić ma do zawoalowanych form totalitaryzmu.

Demokracja, jako postulat instytucjonalny w nowożytnej Europie, pełni inną rolę niż w prastarej demokracji ateńskiej czy komunach miejskich Średniowiecza. W Starożytności cechą charakterystyczną było połączenie idei demokratycznych — a nawet szerzej: republikańskich — z myśleniem o człowieku w kategoriach kolektywistycznych. Woli większości nie ograniczały żadne prawa naturalne i posiadała ona prawo

[1] Np. J. Rawls: *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 102n.

[2] Np. J. Habermas: *Technika i nauka jako „ideologia"*. [w:] J. Szacki (red.): *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977, s. 342–395; H. Marcuse: *Człowiek jednowymiarowy, op.cit.*, s. 3–37; M. Foucault: *Trzeba bronić społeczeństwa*. [w:] D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.): *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków 2003, s. 257.

do decydowania o najdrobniejszych nawet szczegółach życia jednostek. Wszak już Perykles definiował ją jako ustrój, który „opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości"[3]. Ideałem Greków było maksimum wolności pozytywnej i minimum wolności negatywnej. To ideał demokracji antyliberalnej, który od czasów Jacoba L. Talmona nazywamy mianem „demokracji totalitarnej"[4].

Średniowiecze znało teorie o pochodzeniu władzy od ludu, a nawet praktykowało podobne systemy, jednak w bardzo ograniczonej skali, zwykle w niewielkich terytorialnie strukturach miejskich[5]. Demokracja jako postulat szerszych kręgów społecznych pojawiła się w XVI i XVII wieku w czasie wojen religijnych. Myśl o wywiedzeniu władzy od ludu znajdujemy wtenczas równocześnie w obozie Reformacji i Kontrreformacji. W obozie protestanckim, szczególnie pośród francuskich hugenotów, pojawia się wprost wyrażone prawo ludu — jako pierwotnego suwerena — do oporu wobec monarchii, która zwalcza wyznania reformowane[6]. Koncepcja ta stopniowo przekształcała się w teorię umowy społecznej jako jedynego prawowitego źródła pochodzenia władzy[7]. Równocześnie w obozie Kontrreformacji wyłącznie władzę Ojca Świętego wywodzono od Boga, władzę świecką wywodząc od ludu i sankcji papieskiej[8]. Skutkiem tego władcy pełnili jedynie rolę „urzędników miejskich"[9] — jak ujął to Robert Bellarmin.

---

[3] Tukidydes: *Wojna Peloponeska*, Warszawa 1988, s. 107.

[4] J.L. Talmon: *Le origini della democrazia...*, s. 7n.

[5] Zob. np. O. von Gierke: *Political theories of the Middle Age*, Cambridge 1900, s. 37n.; J. Baszkiewicz: *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 67n.

[6] F. Hotman: *La Gaule francoise*, Cologne 1574, s. 66, 134n.; T. de Bèze: *Du droit des magistrats sur leurs subjets: traitè très nécessaire en ce temps, pour advertir de leur devoir, tant les magistrats que les subjets*, Magdebourg 1575, s. 7; P. Jurieu: *Les soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté*. B.m.ir.w. [1690?], s. 81n.; *Idem: Examen d'un libelle Contre la Religion, contre l'Etat & contre la revolution d'Angleterre, Intitulé „Avis important aux Refugiés sur leur prochain retour en France"*, La Haye 1691, s. 76n., 141, 158.

[7] Junius Brutus (Ph. Duplessis-Mornay, H. Languet?): *De la puissance legitime du prince sur le peuple, et du peuple sur le Prince* [Vindiciae Contra Tyrannos sive, de principis in Populum, Populique in Principem, legitima postestate]. B.m.w. 1581, rozdz 1–3.

[8] J. de la Servière: *La théologie de Bellarmin*, Paris 1909, s. 129n., 244n.; J.N. Figgis: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Kitchner 1999, s. 116–117.

[9] R. Bellarmin: *Hauptwerk über den Papst*, Augsburg 1843, s. 810.

Jeśli bliżej przyjrzymy się źródłom powstania koncepcji demokratycznych w nowożytnej Europie, to bez trudu zobaczymy, że nie wywodzą się one z woli przyznania ludowi pełni władzy, jak to było w demokracjach greckich. Rządy czy suwerenność ludu nie są celem samym w sobie. Zasadniczym zadaniem postulatów demokratycznych jest zabezpieczenie praw jednostek, które ludzki rozum uznał za *naturalne* i których łamanie zarzucił władzy monarszej. U źródeł demokratycznych postulatów hugenotów tkwi wyłącznie chęć zabezpieczenia sobie prawa do swobodnego wyznawania swojej religii [10]; u źródeł koncepcji demokratycznych Johna Locke'a tylko zabezpieczenie własności prywatnej [11]. W istocie ani francuscy kalwini, ani wspomniany Locke nie byli entuzjastami władzy ludu (demokracji), a wręcz się jej bali. Tak naprawdę chodziło wyłącznie o zabezpieczenie *naturalnych* praw jednostki przeciwko królowi. Chodziło więc w istocie o postulaty liberalne (indywidualistyczne), gdzie demokracja, w postaci idei przedstawicielstwa, była wyłącznie narzędziem ich realizacji. Koncepcja liberalnych praw natury była być może ciekawa intelektualnie, ale musiała znaleźć swojego fizycznego obrońcę i nosiciela. Przeciwko królom mógł być nim wyłącznie lud. Przeciwko władzy *z góry* proponowano władzę *od dołu*. Nie było to zresztą wielkie odkrycie, gdyż na pomysł ten wpadli już kontestatorzy polityczni późnego Średniowiecza: Marsyliusz z Padwy i Wilhelm z Ockham. Ten pierwszy wywodził od ludu władzę świecką, a ten drugi eklezjalną [12].

Demokracja jako gwarancja racjonalnie pojętych praw jednostki to także ideał wieku XVIII. Wedle znanej formuły Immanuela Kanta, Oświecenie to epoka, gdy ludzkość wyszła ze stanu dzieciństwa i poczęła posługiwać się rozumem:

---

[10] P. Jurieu: *Examen du livre de la reünion du christianisme, ou Traitê de la Tolerance en matiere de la Religion; & de la nature, & de& l'êtendûe des point fondamentaux*. B.m.w. 1672, s. 57. O poglądach Kalwina w tej sprawie pisze M.E. Chenevière: *La pensée politique de Calvin*, Genève 1937, s. 12–13, 226n.

[11] J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 251.

[12] Marsyliusz z Padwy: *Obrońca pokoju*, Kęty 2005, s. 90; Wilhelm Ockham: *Dialog*, Kęty 2005, s. 279.

> Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. (...) Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem — tak oto brzmi hasło Oświecenia [13].

Wedle tej koncepcji, człowiek miałby być istotą racjonalną, która poprawnie wybiera pomiędzy dobrem i złem, dąży do nieograniczonego postępu. To na tej wizji antropologicznej ufundowana została wizja człowieka jako kreatora świata, jako bytu nie stworzonego, lecz samostwarzającego społeczną rzeczywistość. Denis Diderot, pod hasłem *Człowiek*, pisze w *Encyklopedii*:

> Człowiek — istota myśląca, samowiedna, czująca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panuje, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która dała sobie władców, która stworzyła sobie prawa [14].

Ludzie XVIII wieku *człowieczeństwo* utożsamiali z racjonalną wolnością. Człowiek w imię rozumu i wykrywanych nim praw natury ma prawo zanegować religię, władzę i porządek społeczny. Szczególnie istotne jest prawo do religijnej kontestacji lub wprost niewiary. Rozum staje naprzeciw Boga i rzuca Stwórcy wyzwanie. Julien de La Mettrie pisze: „Jeśli objawienie istnieje, to nie uzasadnia go jeszcze dostatecznie sama powaga Kościoła, niepoparta żadnym badaniem rozumowym" [15]. Rozum jest zdolny stworzyć świat na nowo i będzie to świat lepszych ludzi, nawet jeśli — wedle ekstremistycznego jak na tamtą epokę pomysłu — byłoby to społeczeństwo ateistów Pierre'a Bayle'a [16].

---

[13] I. Kant: *Co to jest Oświecenie?* [w:] T. Kroński: *Kant*, Warszawa 1966, s. 164.

[14] D. Diderot: *Homme*. [w:] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*", t. VIII, Neufchastel 1765.

[15] J.O. de La Mettrie: *Człowiek — maszyna*, Warszawa 1984, s. 16.

[16] J.M. Gros: *Introduction*. [w:] P. Bayle: *De la tolérance. Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ „Contrains-les-d'entrer"*, Paris 1992, s. 9.

Racjonaliści wieku XVII albo godzili swoje poglądy z tradycyjnym porządkiem (Kartezjusz, Malebranche, Leibniz, Pufendorf), zwykle przyjmując mechanicystyczną wizję świata, gdzie państwo — na czele z królem — było także wyrazem owego racjonalistycznego mechanicyzmu, albo kontestowali świat zastany i jego idee (Vanini, Spinoza, Gassendi), spychając się na margines dyskursu politycznego i filozoficznego. Dzieła racjonalistów-kontestatorów są praktycznie nieznane szerszej publiczności, a nazwiska ich twórców funkcjonują w postaci epitetów [17]. Są oni w mniejszości.

Oświecenie jest przełomem. Po pierwsze, Rozum (pisany dużą literą) wypowiada wojnę tradycyjnym stosunkom społecznym, politycznym i systemom aksjologicznym w imię racjonalnych, naturalnych praw jednostki. Po drugie, literatura wychodzi z salonów elit i rozlewa się po szerokich kręgach czytelniczych. Oświecenie *demokratyzuje* filozofię.

Wielki projekt demokratyczny epoki Oświecenia wyszedł spod pióra Jeana Jacquesa Rousseau, ale całość refleksji filozoficznej tej epoki do demokracji prowadziła, choć mało kto wtedy sobie zdawał z tego sprawę. Wielość koncepcji — od absolutyzmu oświeconego Woltera i Holbacha, przez liberalizm Diderota i Condorceta, po komunizm Mesliera i Mably-ego — sprowadzała się do negacji całego porządku tradycyjnego opartego na przekonaniu, że hierarchiczny ład uwieńczony osobą króla *très-chretien* wyraża wolę Boga. Oświecenie nie stworzyło jednak naprzeciw tradycyjnego porządku jednolitej koncepcji. Jest ono przede wszystkim krytyczne. Każdy z pisarzy krytykuje co innego i z odmiennych, często wręcz przeciwstawnych, pozycji. Oświecenie nie posiada jednolitego programu pozytywnego, poza ogólnymi hasłami. To, co jest spoiwem różnych nurtów, to program negatywny i hasło emancypacji jednostki od wszelkich tradycyjnych struktur i wartości w imię ludzkiego rozumu [18].

Relatywizm i współwystępowanie wielu idei w naturalny sposób wymuszały szukanie arbitra, który stwierdzi, jakie idee są słuszne, a jakie nie. Skoro legitymizacja idei na sposób religijny została wyśmiana, pozostał wyłącznie ogół ludzi. Decyzja większości w naturalny sposób narzu-

[17] W. Voisé: *Myśl społeczna siedemnastego wieku*, Warszawa 1970, s. 41, 205; J.S. Spink: *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974, s. 23, 24, 183, 308–309.

[18] T.W. Adorno, M. Horkheimer: *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994, s. 11–12.

cała się jako werdykt w wielkim sporze idei i koncepcji. Filozofia zarazem wyśmiała ideę, że człowiek rodzi się obarczony grzechem pierworodnym, który nie pozwala mu dokonywać słusznego wyboru między dobrem i złem [19]. W ten sposób rozum odzyskał swoje rzekomo należne mu prawa.

Ogólne przesłanie filozofii XVIII wieku jest stosunkowo proste: człowiek z natury rodzi się dobry i racjonalny, a więc ma możność — za pomocą własnego rozumu — dokonywać wyborów idei, ludzi i instytucji. Natomiast stworzone przez człowieka instytucje, na czele z demokracją, mają bronić ludzkiej wolności utożsamianej z prawem rozumu do samodzielnej, krytycznej refleksji nad rzeczywistością. Tak ideał Oświecenia jest dziś odczytywany, nawet jeśli jego pierwsza próba realizacji — Rewolucja Francuska — w imię rozumu stworzyła tyranów.

II. Racjonalizm antydemokratyczny

Demokracja jest dzieckiem Rozumu nowożytnego, eksplozją którego była filozofia Oświecenia. Przy pomocy tegoż rozumu unicestwiono i intelektualnie zdeligitymizowano hierarchiczny świat *Ancien Régime'u*, którego uzasadnieniem były tradycja i religia. Wykazanie irracjonalności tychże religii i tradycji otworzyło drogę dla Rewolucji. Pojawia się tedy pytanie: czy przy pomocy tego samego rozumu można poddać procesowi delegitymizacji demokrację i wykazać *racjonalność* oraz prawowitość świata przedrewolucyjnego?

Zauważmy w tym miejscu, że filozofowie Oświecenia burzyli świat przedrewolucyjny w imię racjonalności jednostki. Skutkowało to narodzeniem się i upowszechnieniem przekonania, że przeciwnicy Rewolucji są zarazem wrogami rozumu. Spychałoby to ich na pozycje bezrefleksyjnej gloryfikacji świata przeszłego i piorunowanie nowoczesności z pozycji zabobonnej wiary religijnej. Jeśli zadamy sobie trud choćby pobieżnej lektury pism kontrrewolucjonistów, to szybko się przekonamy, że refutując zawzięcie racjonalizm XVIII wieku konserwatyści posługiwali się

[19] K. Martin: *The Rise of French Liberal Thougt*, New York 1954, s. 278n.; E. Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*, *op.cit.*, s. 69.

rozumem. Co więcej, tacy sztandarowi wrogowie Rewolucji jak Joseph de Maistre czy Louis de Bonald uważani są dziś za ojców nowoczesnej socjologii [20]. Dość powiedzieć, że z koncepcji Bonalda korzystali Auguste Comte i Emile Durkheim.

Prowadzi to nas do logicznego wniosku, że mamy do czynienia z dwoma różnymi typami racjonalizmu, gdzie model oświeceniowy zbudowano w imię praw jednostki i dla jej emancypacji z wszelkich tradycyjnych struktur, a model konserwatywno-socjologiczny dla potwierdzenia ogólnych, niewzruszalnych formuł, na których istnieć musi społeczeństwo. Potwierdza nam to w słynnym aforyzmie Bonald, pisząc, że

> są prawa dla społeczeństwa mrówek i prawa dla społeczeństwa pszczół; jak więc można było myśleć, że nie ma ich dla społeczeństwa ludzi, i że zostało ono wydane na pastwę ich przypadkowych pomysłów? [21].

Okazuje się, że można prawomocnie sformułować tezę, że rozumem można dojść do dwojakich praw natury: dotyczących *naturalnych* praw tak jednostki, jak i społeczeństwa [22]. Co więcej, można dojść do wniosku, że prawa te stoją ze sobą w radykalnej sprzeczności.

Dla kontrrewolucjonistów epoki Rewolucji Francuskiej było rzeczą oczywistą, że dawcą tychże wiecznych praw natury konstytuujących wszystkie społeczeństwa jest Bóg. W oczach radykalnych adeptów i późniejszych epigonów Oświecenia — szczególnie w epoce Pozytywizmu — fakt ten dyskwalifikował i argumentację, i argumentującego.

---

[20] Na temat socjologii J. de Maistre'a piszą: G. Candeloro: *Lo svolgimento del pensiero di Giuseppe de Maistre*, Roma 1931, s. 37; J.-P. Cordelier: *La théorie constitutionnelle de Joseph de Maistre*, Paris 1965, s. 177–184; B. Bondy: *Die reaktionäre Utopie*, *op.cit.*, s. 19. Na temat socjologii L. de Bonalda piszą głównie badacze anglosascy: R. Nisbet: *De Bonald and the Concept of the Social Group*, „Journal of the History of Ideas", 1944, nr 5, s. 320n.; J. Reedy: *The Traditional Critique of Individualism in Post-Revolutionary France. The Case of Louis de Bonald*, „History of Political Thought", 1995, t. XVI, nr 1, s. 50; M.H. Quinlan: *The Historical Thought...*, s. 110–112.

[21] L. de Bonald: *Pensées sur divers...*, t. I, s. 86–87.

[22] E. Diaz: *Sentido politico del yusnaturalismo*, „Revista de Estudios Politicos", 1962, nr 4, s. 76.

W wielu kręgach intelektualnych lewicowych czy liberalnych postawa taka utrzymuje się zresztą do dziś.

Z tego powodu interesującą koncepcją jest krytyka demokracji Charlesa Maurrasa. Mamy tu bowiem do czynienia z krytykiem demokracji, którego pojęcia aksjologiczne wywodzą się ze świata Pozytywizmu, czyli z nurtu postoświeceniowego. Maurras nie jest myślicielem religijnym. Mimo że pochodzący z katolickiej rodziny, traci wiarę w młodości i odzyskuje ją dopiero w przededniu śmierci. Przez cały czas swojej filozoficzno-publicystycznej aktywności jest tedy agnostykiem. W młodości jest religii wręcz wrogi i nie kryje pogardy dla chrześcijaństwa, będącego tworem czterech ewangelistów, nazwanych kiedyś przezeń pogardliwie mianem „czterech ciemnych Żydów" (*quatre Juifs obscurs*)[23].

Agnostycyzm Maurrasa nie przeszkadza mu stać się jednym z najwybitniejszych intelektualnych wrogów demokracji, a zarazem racjonalistyczno-indywidualistycznej tradycji Oświecenia. Często krytykuje demokrację III Republiki Francuskiej za wojujący antyklerykalizm niszczący fundamenty francuskiej tradycji, która jest katolicka, ale nigdy nie atakuje z pozycji religijnych czy też idei politycznych na religii ufundowanych, jaką był konserwatyzm kontynentalny w XIX wieku. Zwraca na to uwagę Dino Frescobaldi i pisze: „Wszyscy pisarze reakcyjni opierali się na religii — Maurras opiera się wyłącznie na rozumie. Charakter oryginalny i szczególny Maurrasa polega na tym, że jest on reakcjonistą nieodwołującym się do idei Boga. Maurras zamierzał przedstawić i ukazać reakcję opartą nie na osądach moralnych, które są skrajnie subiektywne, lecz na tym, co jest obiektywne i wspólne wszystkim ludziom zawsze i wszędzie, czyli na doświadczeniu i rozumie"[24]. Również Michael Curtis zauważa, że „Maurras był archetypem nowoczesnego reakcjonisty, który swych idei nie wywodzi od obietnicy Boga"[25].

Charles Maurras jest tedy dla prawicy myślicielem przełomowym w tym sensie, że pokazuje, iż można być konserwatystą-agnostykiem

---

[23] Ch. Maurras: *Chemin de Paradis*, Paris 1921, s. XXIX. Wybór najradykalniejszych antychrześcijańskich cytatów młodego Maurrasa w pracy P. Descoqs: *A travers l'oeuvre de M. Charles Maurras*, Paris 1913, s. 76–79.

[24] D. Frescobaldi: *La controrivoluzione...*, s. 23.

[25] M. Curtis: *Three Against the Third...*, s. 94.

i na laickim fundamencie wybudować kontrrewolucyjną filozofię polityczną. Zapewne istnieli obrońcy starego świata, którzy byli areligijni, lecz sprzeciwiali się Rewolucji ze względów osobistych (obawa o życie, własność, pozycję stanową), ale nigdy nie pokusili się o stworzenie filozofii politycznej, broniącej starego porządku na fundamencie laickim. Jeśli w Boga nie wierzyli, to publicznie taką wiarę deklarowali. Jednak tak jak Carl Schmitt w Niemczech [26], tak Charles Maurras we Francji wypracował całościowy system konserwatywnej filozofii politycznej obywający się bez Stwórcy. Tam, gdzie inspirowani religią kontrrewolucjoniści dostrzegali niezmienne i uniwersalne prawo Boże, on widział jedynie poznawane przez pozytywistyczny rozum prawo natury dotyczące społeczeństw, zapisane pod postacią praw socjologii, politologii, nawet biologii. Oto istota Maurrasowskiego przełomu: zastąpienie praw Boga przez prawa natury wykazane przez nauki społeczne [27].

W filozofii politycznej Charlesa Maurrasa istnieją tylko fakty i rozum. To prawdziwy kult empirii i rozumu porządkującego fakty, a następnie wysnuwającego z nich ogólne prawa dotyczące natury społeczeństwa (tzw. empiryzm organizacyjny). Nie ma tu miejsca na wiarę, na religię, na cokolwiek, czemu można potencjalnie choćby zarzucić idealizm czy subiektywizm. W liście do Maurice'a Barrèsa z 1901 roku czytamy:

> Nie wiem, co to jest wiara. Nie mam wiary monarchicznej (...). Konstruujemy most. Robię pomiary, badam teren, analizuję skały. Po tych studiach rzeczę: »Oto dobre miejsce, może jedyne; tu brak wspornika...« (...) Dla człowieka wiary to daremne [28].

III. Istota krytyki

Opisanie krytyki demokracji Charlesa Maurrasa nie jest proste. Napisał on w swoim życiu niesamowitą ilość 147 książek i dziesiątki

[26] Zob. szerzej na ten temat A. Wielomski: *Aksjologiczne fundamenty dyktatury u Carla Schmitta*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2005, nr 2–3, s. 8–14.

[27] C. Capitan Peter: *Charles Maurras...*, s. 11.

[28] M. Barrès, Ch. Maurras: *République ou le roi*, *op.cit.*, s. 349–350.

tysięcy artykułów [29], i wszystkie one skierowane są przeciwko ideom roku 1789 w polityce, filozofii, literaturze czy poezji. Mamy tu wielką krytykę indywidualistycznej i racjonalistycznej filozofii w imię uniwersalnych prawd socjologii. Naprzeciwko nowożytnej filozofii *ja* Maurras buduje wielki system społeczeństwa hierarchicznego, zwieńczonego władzą o charakterze monarchicznym.

Jest to jednak monarchizm innego typu, niż widzieliśmy to w tradycyjnej refleksji katolicko-kontrrewolucyjnej. Właściwie wszyscy badacze dostrzegają radykalną desakralizację pojęcia monarchii w myśli Maurrasa [30]. Ten ostatni stwierdzał zresztą otwarcie, że „królestwo jest rzeczą ludzką", a nie Boską [31]. W jednej z broszur stwierdza, że on i jego Action Française nie są rojalistami „z sentymentu" (*les royalistes-nés*), lecz z rozumu [32]. Rządy jedynowładcze nie wynikają z biblijnej frazy *non est enim potestas nisi a Deo* (Rz. 1, 13), lecz z potrzeby sprawnego i skutecznego zarządzania zbiorowiskiem ludzi. Monarcha nie jest sakralnym królem, pomazańcem Bożym, lecz sprawnym menedżerem od zarządzania państwem. To technokrata. Socjologia dowodzi, że społeczeństwo musi mieć charakter hierarchicznej piramidy; teoria Darwina wykazuje, że uwieńczeniem procesu ewolucji jest mózg: organ złożony z zespołu komórek wyspecjalizowanych w zarządzaniu.

Zdaniem Charlesa Maurrasa, istota błędu Oświecenia i demokracji to oparcie tych koncepcji na fałszywej antropologii. Jeśli człowiek z natury jest istotą dobrą i racjonalną, to stare prawa, Dekalog, władza są mu zbędne i należy oddać mu wolność. Czym więcej wolności dla człowieka dobrego z natury, tym lepiej. Wszystko, co pęta taką istotę, stanowi zło, gdyż nie pozwala jej uzewnętrznić samej siebie. Na takim fundamencie

---

[29] Istnieją oddzielne prace zajmujące się jedynie bibliografią prac Maurrasa. Najbardziej znana to R. Joseph, J. Forges: *Nouvelle bibliographie de Charles Maurras*, T. I–II, Aix-en-Provence 1980. Najnowsze dzieło bibliograficzne to praca A. de Benoist: *Charles Maurras et l'Action Française. Une bibliographie.* Niherne 2002 oraz, tegoż autora, czterotomowa *Bibliographie générale des droites françaises*, T. I–IV, Paris 2004 (część poświęcona Ch. Maurrasowi to t. II, s. 83–272).

[30] Np. A. Zobel: *Frankreichs Extreme...*, s. 151–152; R. Remond: *Les droites en France, op.cit.*, s. 172; A. Chebel d'Appollonia: *L'extrême-droite...*, s. 151.

[31] Ch. Maurras: *Kiel et Tanger, op.cit.*, s. 283.

[32] *Idem: Pour en sortir*, Paris 1925, s. 113.

antropologicznym rozum musi domagać się wolności i głosić pochwałę demokracji, gdzie wolni ludzie w sposób racjonalny będą podejmować decyzje dotyczące wspólnoty, w której żyją. I tu jest źródło błędu. Człowiek z natury jest istotą egoistyczną i skłonną raczej do zła — o ile tylko przynosi mu to korzyść — niż do dobra. Naturalna racjonalność człowieka także jest wątpliwa. Człowiek rodzi się barbarzyńcą. Większość narodów i ludów świata nadal pogrążona jest w stanie prymitywizmu. To naturalne, gdyż człowiek rodzi się dzikusem. Charles Maurras — jako „francuski Hobbes" [33] — ukazuje nam człowieka jako istotę kierującą się najniższymi, drapieżnymi, wilczymi instynktami, która morduje, rabuje, gwałci; człowiek jest istotą leniwą, zazdrosną, skłonną do przemocy. Jeśli wydaje się nam, że tacy nie jesteśmy, to nie dlatego, iż nie jesteśmy takimi z natury, lecz dlatego, że rodzina, otoczenie, grupa wyznaniowa, szkoła przekazały nam skarby cywilizacji, które wilcze instynkty przesunęły na poziom podświadomości. Wilk został wyparty przez wychowanie, ale nadal istnieje w nas i w każdej chwili może pokazać swoje mordercze instynkty, przemieniając człowieka w bestię, którą jest z urodzenia [34].

Rozum nie pochodzi tedy z natury; jest artefaktem, wynikiem geniuszu powstałego przez przypadek w starożytnej Grecji. Zdaniem Charlesa Maurrasa, to tam mieliśmy do czynienia z *cudem narodzin rozumu* [35]. Mały lud z południa Bałkanów wydał z siebie geniuszy, którzy ukształtowali człowieka Zachodu. Rozum odkryto najpierw w sztuce, poprzez odnalezienie piękna jako racjonalnie pojętej proporcji (Fidiasz), czego arcydziełem jest ateński Partenon. Następnie rozum odkryli filozofowie, na czele z Arystotelesem, który dosłownie jest ojcem racjonalności człowieka zachodniego. Ta wizja świata została następnie poniesiona światu przez rzymskie legiony, a potem przez uporządkowaną i logiczną filozofię chrześcijańskiego Średniowiecza, którego centrum racjonalności był Rzym papieży. W epoce nowożytnej tę pochodnię cywilizacji niesie Francja. W ten sposób powstaje wielka, cywilizacyjnotwórcza oś Ateny–Rzym–Paryż:

---

[33] J. Paugam: *L'age d'or...*, s. 422.

[34] Ch. Maurras: *Mes idées politiques*, *op.cit.*, s. 17n.

[35] *Idem*: *Anthinéa*, Paris b.r.w. [1901], szcz. rozdział *La naissance de la raison*.

> Jestem Rzymianinem w tej mierze, w jakiej czuję się człowiekiem: istotą, która zbudowała miasto i państwo bez wyrywania korzeni; zwierzęciem społecznym (...). Jestem Rzymianinem poprzez wszystko to, co jest radością pracy, przyjemności, myślenia, pamięci, rozumu, nauki, sztuki, polityki i poezji ludzi żywych i zjednoczonych ze mną. Dzięki temu skarbcowi, który otrzymany został przez Rzym z Aten i przekazany mojemu Paryżowi, Rzym stał się cywilizacją i człowieczeństwem. Jestem Rzymianinem, jestem człowiekiem: dwa zdania identyczne. Kiedy Rzym mówi »tak«, to Człowiek mówi »tak« [36].

To rozumne *człowieczeństwo* jest wyjątkiem od reguły. Ludy Azji, Afryki nigdy nie osiągnęły tego stanu, gdyż obce jest im dziedzictwo kultury grecko–łacińskiej. Nawet w Europie nie tylko Rosjanie, ale nawet pogrążone w protestantyzmie Niemcy go nie znają. Niemcy odpadły od *rozumnej* cywilizacji w wyniku rozłamu roku 1517, pogrążając się w indywidualistycznej kulturze, gdzie *ja* ocenia dogmaty i odrzuca autorytety [37]. Przypadek Niemiec pokazuje, że łacińskość (racjonalność) jest czymś niezwykle kruchym, co trudniej zachować niż przyjąć. Od cywilizacji można przez nieuwagę odpaść. To samo przydarzyło się także Francji w 1789 roku, gdy *klasyczny* i *racjonalny* porządek został wywrócony przez adeptów Oświecenia, którzy wierzyli, że porządek powstaje spontanicznie, z woli racjonalnych ludzi, którzy powołują społeczeństwo w wyniku umowy społecznej. Tak narodził się liberalizm, który odwołując się do racjonalności jednostki unicestwił racjonalność społeczną, której prawa i zasady wyraża socjologia.

Liberalizm oznacza postawienie *ja* nad interesem powszechnym. Najpierw jest to *ja* jednostki. Idea ta następnie radykalizuje się w postaci ideologii socjalistycznych, gdzie naród dzieli się na skonfliktowane klasy społeczne, niszczące porządek w imię grupowych *ja*, czyli *my*. Narody przełomu XIX i XX wieku przekształciły się w prawdziwe pole bitwy pomiędzy skonfliktowanymi klasami społecznymi i partiami. Nie istnieje już interes ogólny, narodowy. Człowiek rodzi się wilkiem i w wyniku

---

[36] *Idem*: *La Démocratie religieuse*, Paris 1978, s. 26.

[37] *Ibidem*, s. 225, 230n.

upadku *klasycznej* kultury po 1789 roku Francuzi zagubili racjonalne idee społeczne i polityczne, i ponownie stali się wilkami. Są już wyłącznie interesy grupowe. Charles Maurras pisze:

> Gabinet, Parlament, Masa elektorska — wszystko, co tworzy Republikę, w materii politycznej i z punktu widzenia interesów ogólnych, jest tylko tumanem atomów bez związków i stałych stosunków [38].

Naprzeciw indywidualistycznej wizji liberalnej Charles Maurras tworzy wizję świata uporządkowanego, hierarchicznego, z mającym monopol na przemoc absolutnym suwerenem, gdzie prawo potwierdza naturalne nierówności. To świat, który socjologiczny rozum uznaje za odpowiedni dla natury ludzkiej.

IV. Dwa racjonalizmy

Carl L. Becker w swojej fundamentalnej pracy o filozofii Oświecenia zwrócił słusznie uwagę, że racjonalizm to taka filozofia, na podstawie której da się dowieść najrozmaitsze rzeczy i tak jak św. Tomasz rozumowo *dowiódł* istnienia Boga, tak filozofowie XVIII wieku rozumowo *dowiedli*, że Boga nie ma [39]. Podobnie jest z ideami politycznymi. Tak jak filozofowie XVIII wieku *racjonalnie* zdelegitymizowali *Ancien Régime*, tak Charles Maurras pokusił się o *racjonalną* delegitymizację demokracji i stworzenie intelektualnego klimatu pod Państwo Vichy [40].

Czy tedy racjonalizm filozofów Oświecenia i Charlesa Maurrasa doprowadziły do odmiennych wniosków w filozofii społecznej wyłącznie dlatego, że obydwie strony sporu z góry założyły odmienne wyniki, a rozum jedynie dokonał racjonalizacji przyjętego apriorycznie założenia? Bynajmniej. Pomiędzy racjonalizmem Holbacha czy Mesliera a racjonalizmem Maurrasa istnieje zasadnicza różnica. Filozofia Oświecenia

---

[38] DPC, t. IV, s. 441.

[39] C.L. Becker: *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995, s. 14.

[40] S.M. Osgood: *French Royalism...*, s. 153-56.

ufundowana jest na racjonalizmie kartezjańskim, gdzie pogardza się zmysłami, na rzecz racjonalizmu wzorowanego na naukach matematycznych, uznawanych za jedyne nauki dające wiedzę pewną[41]. W filozofii francuskiej XVIII wieku zaowocowało to pogardą dla empirii, czyli świata zastanego — jego praw, obyczajów, tradycji, religii, instytucji politycznych i społecznych — w imię prawd wysnutych przez czysty rozum jednostki. W ten sposób nie tyle myślano o poprawieniu i reformach świata zastanego, którym wzgardzono jako empirycznym, ale irracjonalnym, co o kreacji racjonalistycznej utopii. Podmiotem kreującym tę utopię był indywidualny rozum ludzki, który — odrzuciwszy doświadczenie — autorytet znajdywał jedynie w samym sobie i uznał, że należy zbudować świat, który temuż *ja* będzie gwarantował jego rzekomo naturalne prawa. W ten sposób racjonalistyczna filozofia polityczna nabrała charakteru aempirycznego, a zarazem niezwykle silnie naznaczonego indywidualnym piętnem swojego twórcy. Z natury rzeczy czyni to tę filozofię rewolucyjną; jeśli nie zawsze taką, to z przyczyn akcydentalnych, jakimi mogą być wyobrażenia danego filozofa przypadkowo zbieżne ze *status quo*.

Racjonalizm kontrrewolucyjny przede wszystkim bada fakty, bada człowieka (antropologia), studiuje starannie społeczeństwo w jego formach aktualnych i historycznych. „Rojaliści czytali historię. A potem ją przemyśleli"[42] — pisze Maurras. W innym miejscu dodaje: „Nie szukamy w przeszłości wspomnień, szukamy elementów godnych podziwu i studiów jako modelowe"[43]. Uznanie historii za materiał empiryczny do badań społecznych nadaje temu racjonalizmowi z natury zabarwienie konserwatywne, nawet jeżeli konserwatysta–socjolog nie podziela religijnej legitymizacji tradycyjnego świata. Socjologia Maurrasa, będąca fundamentem jego polityki, „jest radykalnie kontrrewolucyjna, skoro uprzywilejowuje tradycję wobec zmiany, to, co stałe, nad tym, co przejściowe, zakorzenione wobec wykorzenionego" — pisze słusznie Victor Nguyen[44]. Rozglądając się po historii Maurras nie może tu znaleźć uza-

---

[41] Np. R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem*. Warszawa 1958, s. 28n., 86–87; N. Malebranche: *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, Kęty 2003, s. 94n.

[42] DPC, t. IV, s. 81.

[43] *Ibidem*, t. III, s. 382.

[44] V. Nguyen: *Aux origines de l'Action...*, s. 716.

sadnienia dla idei liberalno-demokratycznych. Poza krótkim epizodem czystej demokracji w Atenach widzi on w historii wyłącznie królów, papieży, szlachtę — słowem, elity kierujące tłumem. Dzieje się tak bez względu na to, czy będzie badal historię Francji, Hiszpanii czy Japonii.

Patrząc na filozofię XVIII wieku przez pryzmat socjologicznego racjonalizmu konserwatysta dostrzega, że Oświecenie reprezentuje racjonalizm co najmniej wadliwy, jeśli wprost nie pozorny. Z punktu widzenia Maurrasa, racjonalizm tej epoki, odrzuciwszy empiryzm i poznanie zmysłowe, stając się rewolucyjnym wobec świata zastanego, jest nie tyle rozumny, co marzycielski, gdyż każdy jego reprezentant — budując w wyzbytym doświadczenia umyśle odmienną utopię — wyraża nie obiektywne fundamenty porządku politycznego i społecznego, lecz subiektywne. To dlatego Charles Maurras, jako krytyk literacki, odrzucal podział na Oświecenie i Romantyzm, widząc w obydwu tych nurtach przejaw irracjonalizmu różniącego się co do szczegółów gnozeologicznych i epistemologicznych, a nie co do zasady. I Oświecenie, i Romantyzm stanowią bowiem wyraz swoistego filozoficznego egocentryzmu i filozofii *ja*, która narodziła się wraz z Reformacją. Stąd też w kontrrewolucyjnej filozofii politycznej Maurrasa słynna nienawiść do „Trzech R": Reformacji, Romantyzmu, Rewolucji [45].

Jeśli przyjmiemy — tak jak Charles Maurras — że racjonalizm empiryczny, przekształcający się w socjologię polityczną, dochodzi do istoty, natury społeczeństwa i stosunków społecznych, to łatwo możemy zrozumieć pogardę tego myśliciela dla demokracji. Umysł, studiując historię, odkrywa uniwersalne prawa rządzące społeczeństwami. Tymczasem w demokracji prawa te nie tyle są odkrywane i szanowane, co przyjmowane w wyniku głosowań. Co więcej, doświadczenie systemów demokratycznych pokazuje, że rzadko kiedy są respektowane. Człowiek z natury ma skłonność do zła, jest istotą namiętną. W wyborach kieruje się najniższymi namiętnościami jak zawiść wobec bogatszego i prymitywna żądza równości. Gdyby człowiek z natury był racjonalny i kierował się pozytywnymi pobudkami, to być może procedury demokratyczne mogłyby szanować prawa natury i naturalną hierarchię społeczną. Tak

[45] Ch. Maurras: *Romantisme et Revolution*, *op.cit.*, s. 2n.

jednak nie jest. „Demos — stwierdza Maurras — zawsze był oświecany i umoralniany tylko dzięki batom, które dostawał"[46]. Racjonalność pojawia się w społeczeństwie odgórnie. Jej nosicielem jest suweren, który winien być sprawnym menedżerem od zarządzania społeczeństwem. Królowie, szlachta i duchowieństwo jest bowiem w strukturze społecznej tym, czym mózg u człowieka — najdoskonalszym produktem procesu ewolucji, podczas gdy elementy niższe podporządkowały się naturalnym elementom kierowniczym.

Pierwodruk: *Rozum przeciwko Oświeceniu? Krytyka demokracji Charlesa Maurrasa a perspektywy uzasadnienia demokracji.* [w:] *Krytycy demokracji*, Warszawa 2009 (współredaktor: C. Kalita), s. 319–333.

[46] *Idem: La contre-révolution...*, s., s. 168.

Własność i swoboda jej użytkowania w doktrynie Action Française

Prawica kojarzy się z obroną własności prywatnej. Tak też zwykle jest, ale zdarzają się wyjątki. Dotyczy to szczególnie Francji. Jeśli za Reném Remondem podzielimy prawicę w tym kraju na nurt tradycjonalistyczny, orleanistyczny i bonapartystowski [1], to okaże się, że na obronie własności, a przede wszystkim swobodzie jej użytkowania (wolny rynek), skupia się jedynie orleanizm. Tradycjonalizm zawsze wykazywał predylekcje neofeudalne, a bonapartyzm etatystyczne. W niniejszym tekście proponujemy przyjrzeć się przypadkowi szczególnemu na francuskiej prawicy, a mianowicie Action Française (AF). Chcielibyśmy zweryfikować pewne tezy dotyczące tego ruchu. Powszechnie przyjęto jako pewnik, że AF jest organizacją antykapitalistyczną, antyrynkową, o silnych skłonnościach socjalnych, inspirowanych przez katolicyzm społeczny [2]. Teza ta jest prawdziwa tylko częściowo.

AF, w chwili powstania (1898), nie była z prawicy. Jej przywódcy pochodzili ze środowiska nacjonalistycznej lewicy, która za idoli uważała *patriotów*: jakobinów, komunardów i Léona Gambettę. W słynnym liście Maurice'a Pujo do redakcji *L'Eclair* z grudnia 1898 r., gdzie po raz pierwszy przedstawiono nową organizację, mamy zarysowany lewicowy charakter AF. List dotyczył potrzeby zawiązania nowej grupy przeciw zwolennikom rehabilitacji Dreyfusa. Tradycyjnie postrzegamy *dreyfu-*

[1] R. Remond: *Les droites en France*, *op.cit.*, s. 37n.

[2] Przede wszystkim G. Tefas: *Les conceptions économiques des groupements d'Action Française*, Paris 1939 oraz B. Renouvain: *Charles Maurras et la question sociale*, Paris 1982. Pogląd ten jest szeroko rozpowszechniony, np. A. Marty: *L'Action Française racontée par elle-même*, Paris 1986, s. 436.; Y. Chiron: *La vie de Maurras*, *op.cit.*, s. 182.

sardów jako francuską liberalną lewicę. Pujo jednak postrzega Aferę Dreyfusa jako

> bunt burżuazyjny, manifestację ludzi nieprzyzwyczajonych do widoku (...), że jeden z nich (Dreyfus — A.W.), człowiek bogaty, szczęśliwy z ich świata, mógł zostać tak dotknięty. Dlatego nie zawahali się wstrząsnąć ojczyzną i społeczeństwem [3].

Ten cytat wskazuje, że dla nacjonalistów, podobnie jak i dla socjalistów, afera była klasyczną *affaire capitaliste*! Antydreyfusizm powstającej AF winien być interpretowany jako forma buntu przeciw światu mieszczańskiemu. Mieszczaństwo postrzegane jest jako reakcyjne i przeciwne ideom Rewolucji. Pujo przedstawia się jako wróg politycznego „oportunizmu" (liberalnych konserwatystów) i jako „idealista i rewolucjonista", walczący o „regenerację Francji" przeciwko liberalom, którzy „zatrzymali" Rewolucję na fazie liberalnej [4]. Nawiązując do tradycji jakobińskiej, Pujo uważa, że esencją Rewolucji Francuskiej jest naród. Jej ideologią zaś nie liberalizm, lecz populistyczny nacjonalizm.

Do I wojny światowej AF była ruchem protestu przeciw kapitalizmowi [5]. Charles Maurras — twórca AF — tłumaczył Maurice'owi Barrèsowi, że jest to organizacja „nacjonalistyczna z pewną skłonnością do socjalizmu" [6]. Jak już pisaliśmy, na łamach „L'Action Française" nie trudno znaleźć Frantza Funck-Brentana, cytującego Marksa czy Jacquesa Bainville'a, przyznającego, że daje datki na rzecz strajkujących robotników [7]. W 1913 roku główną troską nacjonalistów jest „inkorporacja proletariatu do społeczeństwa i ojczyzny" [8].

AF próbowała dokonać syntezy nacjonalizmu z rewolucyjnym syndykalizmem. W 1900 roku doszło do konfliktu między lewym skrzydłem

---

[3] M. Pujo: *Lettre à Monsieur le Directeur de* L'Eclair, „L'Eclair", 19.12.1898. [w:] A. Zobel: *Frankreichs Extreme...*, s. XXXIV.

[4] *Ibidem*, s. XXXV.

[5] G. Guy-Grand: *La Philosophie Nationaliste*, Paris 1911, s. 183, 188n.

[6] M. Barrès, Ch. Maurras: *République ou le roi*, *op.cit.*, s. 207.

[7] Zob. J. Paugam: *L'age d'or...*, s. 128–129.

[8] DPC, t. IV, s. 188.

CGT a rządem Clemenceau, czego apogeum stanowiły zajścia w Draveil, gdzie padło ok. 100 zabitych i 500 rannych. Widząc to AF próbowała zagospodarować robotniczy elektorat, *zdradzony* przez reformistów. W 1911 roku, członek władz AF Georges Valois i syndykalista Edouard Berth zaczynają organizować liczne konferencje na tematy społeczne i wydawać czasopismo *Cahiers du Cercle Proudhon*. Inicjatywa ta rozpadła się szybko, stanowi jednak dowód na populistyczny charakter ówczesnej AF, skoro była ona zdolna prowadzić dialog doktrynalny ze skrajną lewicą. Zeev Sternhell tak opisuje AF sprzed 1918 rokiem: „Action Française jest na początku stulecia prawdziwym laboratorium idei (...) Ruch maurrasowski w tej epoce jest ruchem radykalnym, młodzieńczym, wojującym, dostatecznie bliskim pewnej formie socjalizmu narodowego, próbującym dokonać prawdziwej syntezy faszystowskiej. Najpierw maurrasiści z lewicy silą się, aby znaleźć to, co jest wspólne ze skrajną lewicą socjalizmu i ich własnym ruchem, czyli nienawiść do demokracji i do liberalizmu. Dla nacjonalizmu integralnego, demokracja jest antynarodowa, dla rewolucyjnych syndykalistów jest antyspołeczna; dla jednych i dla drugich jej prawowitość jest równa zeru, jest przeciwna naturze, jest wcieleniem zła. To wyjaśnia, dlaczego ok. roku 1900 zaczyna się w środowisku Action Française pojawiać ideologia *monarchistyczno-socjalna* czy *socjalistyczno-monarchiczna* (...) Jak by nie patrzeć, ruch maurrasistowski prowadzi wówczas długą kampanię przeciwko społecznemu konserwatyzmowi, liberalizmowi i kapitalizmowi"[9]. Bertrand Renouvain pisze: „Action Française jest fundamentalnie wroga wobec kapitalizmu. Krytyka tego systemu sięga aż do istoty rzeczy — to nie konsekwencje systemu potępia szkoła monarchistyczna, ale same zasady, na których się opiera. Maurras i jego uczniowie odrzucają w istocie zasadnicze dogmaty liberalnej ekonomii (...), a szczególnie prawo popytu i podaży"[10].

Jednak negacja zasady rynkowej nie prowadzi do negacji własności prywatnej. Nacjonaliści nie wierzyli, że człowiek mógłby pracować dla samorealizacji lub dla ideału. Człowiek pracuje z chęci zysku; konsekwentnie, naruszenie jego własności, pogwałcenie zasady jej nienaru-

[9] Z. Sternhell: *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Bruxelles 2000, s. 178.
[10] B. Renouvain: *Charles Maurras...*, s. 14.

szalności prowadzi do zmniejszenia chęci do pracy. Kapitał, majątek, własność — to pojęcia pozytywne, wynikłe z prawa naturalnego. Wolny rynek, kapitalizm — czyli swoboda obrotu własnością i zawierania umów — to pojęcia ideologiczne [11].

Po zakończeniu I wojny światowej, program gospodarczy AF ulega metamorfozie. Jako pierwszy kierunek wytyczył, jeszcze przed wybuchem wojny, Jacques Bainville, rehabilitując pojęcie kapitalizmu. Bainville nie był radykalem społecznym. Pochodzący z zamożnej burżuazji, całkowicie utożsamiał się ze swoim rodzinnym środowiskiem i bronił jego pozycji społecznej. Wychowany w rodzinie rentierskiej, rentierów bronił przed socjalną demagogią prowadzącą do podwyżki podatków lub inflacji [12]. Wychwalał cnoty mieszczańskie: oszczędność, pracowitość, dążenie do celu. Nawet w czasie największego radykalizmu społecznego AF nie krył się z poglądem, że za największych ekonomistów francuskich uważał Léona Say'a i Frédérica Bastiata [13]. Aż do końca I wojny Bainville był, w AF, w swoich poglądach odosobniony. Okres powojenny spowodował jednak rewizję programu gospodarczego AF. Zdaniem Richarda Griffithsa, to wynik przerażenia rewolucją bolszewicką oraz próba pozyskania klasy średniej, która stanęła naprzeciw wielkiego kapitału, którego akumulacja prowadziła do jej proletaryzacji, upadku drobnych sklepików i warsztatów [14]. Problematykę tę podobnie ujmuje Eugen Weber: „Kierownicy Action Française, wbrew temu, co twierdzili, znajdowali się, społecznie i psychologicznie, po stronie istniejącego porządku. To prawda, że nienawidzili tego porządku; lecz po wojnie okazało się, że zmiana jest jeszcze gorsza" [15]. Alternatywą dla kapitalizmu, jedyną realną, był komunizm.

Cytowany Weber wskazuje jeszcze na jedno źródło owej przemiany: AF w latach 1898–1917 było organizacją radykalnie i bezkompromisowo

[11] *Ibidem*, s. 16–17.

[12] J. Bainville: *La Fortune de la France*, Paris 1937, s. 176.

[13] D. Decherf: *Bainville. L'intelligence de l'histoire*, Paris 2000, s. 28; J. Bainville: *La Fortune de la France, op.cit.*, s. 322.

[14] R. Griffiths: *Anticapitalism and the French Extra-Parliamentary Right, 1870–1940*, „Journal of Contemporary History", 1978, nr 13, s. 736–737, Na potwierdzenie zob. Ch. Maurras: *Enquête sur la monarchie, op.cit.*, s. 168.

[15] E. Weber: *L'Action Française, op.cit.*, s. 245.

antysystemową. Jednak w latach 1917–1918, popierając rządy Clemenceau, wyraźnie zbliżyła się do parlamentarnej prawicy, do *oportunistów*, których kiedyś tak gromił Pujo[16]. Po rewolucji radzieckiej, demokracja staje się podejrzana nie dlatego, że jest społecznie konserwatywna — jak uważała młoda AF — lecz dlatego, że jest nieskuteczna politycznie jako zapora dla idei kolektywistycznych. Podstawowym zarzutem wobec demokracji przestaje być jej społeczny konserwatyzm. Teraz zarzucono jej, że jest nieudolna w obronie własnościowego i społecznego *status quo*. To nie Republika, to odrestaurowana monarchia obroni klasę średnią przed komunizmem. AF, z organizacji rewolucyjnej społecznie, przeistacza się w konserwatywną[17]. W wyborach z 1919 roku AF porozumiewa się z republikańską centroprawicą i z list tej ostatniej startują jej członkowie i sympatycy, zdobywając 26 mandatów (w tym Léon Daudet). CGT — ta sama, z którą AF współpracowała w *Cercle Proudhon* — odpowiedziała na sukces wyborczy prawicy falą strajków. Daudet staje wówczas na czele kampanii antykomunistycznej, żądając od rządu radykalnych działań[18]. Wkrótce CGT stanie się archetypem egalitaryzmu i demokratyzmu[19]. Georges Valois — ojciec inicjatywy Cercle Proudhon — zostaje wyrzucony z szeregów AF.

Po zakończeniu I wojny światowej, AF poczyna inaczej patrzeć na stosunki jednostki z grupą, dając tej pierwszej prawie całkowitą swobodę gospodarczą, ograniczoną jedynie przez etykę. Państwo nie powinno posiadać przedsiębiorstw, monopoli, poczty, kopalń; podatki winny być maksymalnie niskie, a państwowa opieka socjalna — nikła w ówczesnej Francji — zniesiona. Od końca lat dwudziestych, AF zaczyna sprzeciwiać się progresji i wysokim podatkom[20]. Maurras pisze w 1925 roku:

> Sto razy dowodzono, że państwo–przedsiębiorca i wolna przedsiębiorczość to dwie zupełnie różne rzeczy. Państwo bawi się przemysłem

---

[16] *Ibidem*, s. 147n.

[17] J. Paugam: *L'age d'or...*, s. 409–12.

[18] Np. L. Daudet: *Il faut en finir avec l'agitation révolutionnaire*, „AF", 03.05.1920. Na temat ten zob. F. Maillot: *Léon Daudet. Deputé royaliste*, Paris 1991, s. 40–44.

[19] DPC (complément), t. I, z. 6, s. 355.

[20] DPC, t. IV, s. 142, 404, 407, 430–431; t. V, s. 101, 187, 189.

jak dziecko żołnierzykami, ale ta zabawa nie jest niewinna, gdyż prowadzi do błędów skutkujących marnotrawstwem [21].

Trzy lata wcześniej pisal, że „państwo jest złym przemysłowcem, złym nauczycielem, złym lekarzem, miernym pocztowcem, a nade wszystko telefonistą" [22]. Rewaloryzacji uległo także, jakże liberalne w swej wymowie, słowo *zysk*, który teraz staje się fundamentem gospodarczego rozwoju [23]. Daudet, jako parlamentarzysta, sprzeciwia się wprowadzeniu ustawowego ośmiogodzinnego dnia pracy i wprowadzeniu podatku dochodowego [24].

W AF zaczyna przeważać pogląd, że reformy socjalne nie są wynikiem rzeczywistych potrzeb społecznych, lecz politycznych, ponieważ system etatystyczny i socjalny jest sposobem budowania sobie przez polityków poparcia elektoratu. Reformy społeczne nie są potrzebne Francji, lecz politykom, służą wyłącznie przypodobaniu się wyborcom. Każdy polityk i deputowany stara się zwiększyć wydatki państwa i jego interwencję w gospodarkę, aby pokazać wyborcom, jak bardzo broni ich interesów. Jednak cierpi na tym interes państwa jako takiego, z wolna pogrąża się ono w biurokratyzmie, etatyzmie i centralizmie. Wkrótce AF wszelkie postulaty socjalne uzna za wynik chęci zaspokojenia bieżących potrzeb społecznych większości Francuzów, jednak kosztem akumulacji kapitału, czyli ze szkodą dla gospodarczego rozwoju kraju. Interes chwilowy niższych klas wymaga reform socjalnych; interes długofalowy państwa jest przeciwieństwem takich reform. Widać to na całym świecie, gdzie 9/10 krajów cierpi niedostatek z powodu nadmiaru etatyzmu i interwencjonizmu państwa [25].

Aby tę zmianę koncepcji gospodarczych AF lepiej uzmysłowić, warto poświęcić chwilę interpretacji przyczyn i przebiegu Wielkiego Kryzysu w publicystyce i refleksji nacjonalistów. Upadek rolnictwa, będący początkiem kryzysu, Maurras interpretowal jako skutek nadmiernych podatków, które podrażają produkcję rolną i zmniejszają zasób portfela konsumenta miejskiego, co doprowadziło do bessy popytu na produkty

---

[21] DPC, t. III, s. 107.

[22] DPC, t. IV, s. 293.

[23] DPC, t. V, s. 37.

[24] L. Daudet: *Moloch et Minerve ou l'après–guerre*, Paris 1924, s. 243–44.

[25] DPC, t. V, s. 210–211.

rolne, a to z kolei do ich nadprodukcji. Wyjść z kryzysu nie należy za pomocą etatyzmu, lecz obniżki podatków, co pozwoli zwiększyć dochody ludności, a to spowoduje zwiększenie popytu wewnętrznego [26]. Kryzys spowodowała interwencja państwa w mechanizm rynkowy i rozrost państwowych monopoli [27]. Obniżka podatków spowodowałaby natychmiastową zniżkę cen, wzrost popytu, potem produkcji, wreszcie, spadek bezrobocia. Obniżka podatków od przedsiębiorstw pozwoliłaby firmom zwiększyć inwestycje, a tym samym stworzyć nowe miejsca pracy [28].

Związany z AF dwutygodnik *La Revue universelle* w obliczu najpotężniejszego kryzysu kapitalizmu w historii, niezmordowanie broni zasad rynkowych. Pismo publikuje wiele tekstów przeciwko etatystycznym koncepcjom lewicowego Frontu Ludowego, stając na gruncie wolnorynkowych rozwiązań jak niezależność Banque de France od rządu [29] i broniąc konsekwentnie franka przed dewaluacją, spowodowaną niedopinaniem się nazbyt rozdętego przez funkcje socjalne budżetu [30]. Szczególnie ostro potępione zostały układy z Matignon, wymuszone na pracodawcach przez syndykalistów i rząd Bluma. Zostały one porównane do reform z 4 sierpnia 1789 roku, gdy szlachta i kler zrzekły się przywilejów feudalnych, i podkopały swoją pozycję polityczną i własnościową. Układy z Matignon miałyby być takim nowoczesnym odpowiednikiem tamtej kapitulacji elit przed rewolucjonistami. Układy oznaczają znaczne zwiększenie kosztów pracy, czyli zmniejszenie rentowności i konkurencyjności francuskich firm, co spowoduje bankructwo wielu z nich, szczególnie drobnych. Zarazem negują swobodę pracodawcy na terenie własnej firmy, godząc tym samym w „Boskie prawo" własności [31]. Ustanowioną przez Front

---

[26] DPC (complément), t. I, z. 1, s. 19.

[27] DPC (complément), t. III, z. 15. s. 107.

[28] DPC (complément), t. III, z. 17, s. 204; t. IV, z. 22, s. 83–84.

[29] M. Chaminade: *L'étatisation de la Banque de France*, „La Revue Universelle" (dalej: „RU"), 01.08.1936, s. 371–375.

[30] F.–F. Legueu: *La deuxième dévaluation du franc*, „RU", 15.10.1936, s. 201–208; *Idem*: *Nouvelle Politique financière*, „RU", 01.04.1937, s. 70–76; *Idem*: *La Troisième Dévaluation*, „RU", 15.07.1937, s. 129–136; R. Havard de la Montagne: *Dévaluation*, „RU", 15.10.1936, s. 248–252; M. Chaminade: *Après deux mois de devaluation*, „RU", 15.11.1936, s. 623–627.

[31] M. de Roux: *La Nuit du Quatre Août: sa legende et sa leçon*, „RU", 15.08.1937, s. 497–501.

formułę, że pracownicy mają prawo do wyłonienia rady pracowniczej (*délégués du personnel*), która ma wyrażać ich poglądy wobec pracodawców, uznano za przedsionek sowietów [32]. Kolejny atak nacjonaliści przypuścili na 40-godzinny tydzień pracy, płatne urlopy wypoczynkowe, przymusowe ubezpieczenia emerytalne, atakując tu nie tyle same idee, co radykalny przejaw etatyzmu — reformy te winny uczynić, oddolnie, same korporacje, z uwzględnieniem możliwości poszczególnych firm i gałęzi, a nie wszędobylskie i uniformizujące państwo [33].

Przeciw tezie o liberalnym charakterze AF w ekonomii przemawiać może korporacjonizm propagowany przez nią przez cały okres istnienia. Jak pogodzić korporacjonizm z rynkiem, który AF tak chwaliła? Wolnorynkowej wizji AF idea korporacyjna nie psuje. Zauważmy bowiem, że w odróżnieniu od faszyzmu korporacje nie mają tu być tworzone przez państwo odgórnie, lecz jedynie przez nie zabezpieczane. Innymi słowy: korporacje powstają same, a państwo zatwierdza ich byt na drodze prawno-instytucjonalnej. Powstają one spontanicznie i oddolnie z inicjatywy samych obywateli. Skąd dobrowolne łączenie się pracowników i pracodawców w korporacje? Z wizji antropologicznej. Zdaniem AF, człowiek jest istotą społeczną i natura zmusza go do zawiązywania porozumień. Gdy państwo zaprzestanie, poprzez zniesienie indywidualistycznego prawodawstwa (Le Chapelier), zmuszać ludzi do zaniechania pracy w systemie grupowym, ci ostatni sami, spontanicznie, system taki odtworzą. Korporacjonizm, jako instytucja oddolna, w niczym nie zaprzecza wolnemu rynkowi! Korporacje są tworem powstałym z wolnego wyboru tworzących je ludzi, czyli są oparte o zasadę dobrowolności, a nie państwowego przymusu. Są wyrazem tęsknoty za korporacyjnym i patriarchalnym Ancien Régimem. Stąd to marzenie o nawrocie do patriarchalnych stosunków w fabryce [34]. Korporacjonizm AF to marzenie, to teza wynikła z przyjętych założeń antropologicznych, a nie realny program społeczny.

Action Française, po 1918 roku, opowiada się za wolnym rynkiem. W świetle przytoczonych wypowiedzi nie może to budzić wątpliwości. Nale-

---

[32] M. de Roux: *Marxisme ou la paix sociale*, „RU", 15.02.1938, s. 496–497.

[33] M. de Roux: *La reduction de la durée de travail*, „RU", 15.09.1937, s. 759–762; *Idem*: *La retraite des vieux*, „RU", 01.04.1939, s. 119.

[34] DPC. t. III, s. 265, 431.

ży w związku z tym postawić pytanie, dlaczego do dziś rozpowszechnione jest przekonanie, że miała ona charakter antykapitalistyczny? Bowiem nawet ci badacze, którzy dostrzegają ewolucję stosunku AF do mieszczaństwa, nie postrzegają jej jako organizacji prorynkowej w okresie międzywojennym, a jedynie jako broniącej *status quo* własnościowego i proponującej antyrynkowy korporacjonizm. Nie ma wątpliwości, że u swego zarania AF była społecznie radykalna, jednak w kwestiach tych doszło do znaczącej ewolucji poglądów. Ewolucja ta częstokroć jest w literaturze przedmiotu negowana (Renouvain) [35] lub też niedostrzegana (Tefas) [36]. I co charakterystyczne, prace Renouvaina i Tefasa są jedynymi opracowaniami na temat koncepcji gospodarczych AF, i prowadzą do utrwalenia antykapitalistycznej wizji tego ugrupowania. Zbadajmy teraz przyczyny nieporozumienia:

1) Zabieg Renouvaina jest prosty: cytuje on tylko te fragmenty pism Maurrasa, które dotyczą kapitalizmu z wczesnej młodości pisarza, a następnie uogólnia wnioski, aby wykazać jego antykapitalizm. Skąd ta manipulacja Renouvaina? Pamiętajmy, że omawiana książka jest nie tylko jego pracą doktorską, ale stanowi legitymizację drogi politycznej. Renouvain założył La Nouvelle Action Française — swojego rodzaju lewicową społecznie wersję *maurrasizmu* — i dowodząc lewicowego przesłania AF, tym samym legitymizuje własne poglądy. Jest to szczególnie widoczne w konfrontacji z jego innymi wypowiedziami. W jednym z tekstów spoza cytowanej pracy stwierdza, że różni go od przedwojennej AF fakt, że celem tej ostatniej, po 1918 r., stała się „gwarancja wygody posiadaczy", dla których to AF chciała wprowadzić rządy autorytarne, aby, jak Pinochet, zabezpieczyć ich majątki przed ruchami lewicowymi [37]. Wypowiedzią tą Renouvain podważa tezę cytowanej pracy.

2) Inne przyczyny nieporozumienia znajdujemy u Tefasa, który nie dostrzega ewolucji poglądów gospodarczych AF i bezustannie odnajduje wewnętrzne sprzeczności w myślach Maurrasa — dzieje się tak dlatego,

---

[35] B. Renouvain: *Charles Maurras...*, s. 139n.

[36] G. Tefas: *Les conceptions économiques...*, s. 13–362.

[37] B. Renouvin: *La Nouvelle Action Française*. [w:] J.-P. Apparu: *La droite aujourd'hui*, Paris 1979, s. 188.

że przytacza obok siebie fragmenty poświęcone kwestiom społeczno-gospodarczym z przełomu wieków i lat 20. i 30., wychodząc z apriorycznego założenia, że poglądy te nie ewoluowały. Ostatecznie próbuje rozwikłać ten problem stwierdzając, że pod radykalną retoryką społeczną znajdujemy dosyć konserwatywne społecznie treści [38]. Badając tę kwestię problemowo, a nie chronologicznie, Tefas nie znalazł odpowiedzi na dręczące go pytanie. Tymczasem to chronologia stanowi klucz do interpretacji.

3) Winny nieporozumieniu jest także Maurras, który tak nienawidził liberalizmu, że nie był zdolny do przyznania, że popiera jakąkolwiek jego postać, nawet w ekonomii. W 1939 roku twierdził, że AF stoi na gruncie katolicyzmu społecznego La Tour du Pina [39]. Do tego samego stanowiska przyznaje się także po zakończeniu II wojny światowej i głosi, że jest na antypodach wszelkich form liberalizmu. Wszelkie podejrzenia w tej sprawie uważał za wrogą propagandę swoich przeciwników politycznych [40]. Podobne deklaracje mylą wielu badaczy, którzy nie wniknąwszy w szczegóły ekonomiczne myśli Maurrasowskiej, powtarzają mity o Maurrasie-antykapitaliście, cytując przy okazji jakiś fragment z jego wczesnych pism. Zamieszanie to wydaje się mieć źródło w nazewnictwie: dla AF, socjalizm to nie tyle konkretna forma społeczno-gospodarcza, lecz sposób życia zbiorowego. To, co zwykle określa się mianem socjalizmu, Maurras określał słowem *etatyzm*. Z kolei zaś *socjalizm* to nie konkretny ustrój społeczno-gospodarczy, lecz *organiczny* i *wspólnotowy*, czyli tradycjonalistyczny sposób egzystencji ludzkiej. Socjalistami *prawdziwymi* określa w 1940 roku szkołę katolicyzmu społecznego La Tour du Pina, podczas gdy partie tworzące Front Ludowy określa jako *etatystyczne* [41]. Socjalizm i etatyzm to antonimy [42]. Konsekwentnie, zamieszanie znajdujemy także w określeniu *liberalizm*. Budzi nasze wątpliwości, czy pisząc *liberalizm* Maurras miał na myśli zawsze konkretny ustrój polityczny i społeczny.

---

[38] G. Tefas: *Les conceptions économiques...*, s. 357-358.

[39] DPC (complément), t. II, z. 7. s. 38.

[40] *Procès de Charles Maurras et de Maurice Pujo devant la Cour de Justice du Rhône*, Paris 1945, s. 171-173.

[41] DPC (complément), t. IV, z. 23. s. 124.

[42] DPC (complément), t. IV, z. 24. s. 194.

Częstokroć pada ono w znaczeniu *indywidualizm*. Socjalizm i liberalizm są nie tyle formami społeczno-gospodarczymi, co sposobami egzystencji jednostki wobec społeczności.

4) Niezwykle istotne znaczenie ma także dostępność bazy źródłowej. Spuścizna publicystyczna AF jest gigantyczna i dlatego zwykle badana jest na podstawie antologii tekstów. Wczesne artykuły, te o antykapitalistycznym wydźwięku, są dostępne w tych antologiach. Te późniejsze nie są dostępne, a to z powodu wybuchu II wojny i unicestwienia AF w ramach rozliczeń z Vichy. Teksty te pozostały dostępne w zasadzie tylko w gazetach, które trzeba by wertować całymi latami. Są one, w przypadku Maurrasa, zebrane i wydane tylko w postaci *Słownika politycznego i krytycznego* (*Dictionnaire politique et critique*), jednak ogrom tego dzieła (2400 stron formatu encyklopedycznego) odstrasza badaczy i nie jest ono szerzej znane; *Słownik* obejmuje zresztą teksty wydane tylko do roku 1934. Te zaś, które zostały opublikowane później, znajdują się w zupełnie nieznanym, pomijanym nawet w bibliografiach prac Maurrasa, wielotomowym *Uzupełnieniu* [*Dictionnaire politique et critique (complément)*], które zostało wydane w niewielkim nakładzie (750 egz.) jako dodatek do *Cahiers Charles Maurras* (i w katalogach figuruje w dziale czasopism, a nie książek). I chyba ta niedostępność tekstów jest przyczyną, dla której pokutuje do dziś mit AF jako organizacji sprzeciwiającej się prawom rynku, czyli swobodzie operowania własnością.

Pierwodruk: *Własność i swoboda jej użytkowania w doktrynie Action Française*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi", 2004, nr 27, s. 77–85.

Część IV

Nowa prawica i nowy nacjonalizm we Francji

Pojęcie polityki w doktrynie nowej prawicy

I. Pojęcie „nowej prawicy"

Nowa prawica (*Nouvelle Droite*) to ruch filozoficzno-polityczny, który narodził się we Francji jako forma reakcji na kontestację lat 60. Mimo że wydaje się dziś powoli zamierać, a liczba publikacji na jej temat systematycznie spada, to do Polski informacje o niej docierały zawsze w szczątkowej formie. Tymczasem jest to (czy raczej była) oryginalna próba odrodzenia konserwatywnej filozofii politycznej [1] w warunkach zwycięstwa demokratyczno-liberalnej wizji świata.

Główne idee znajdziemy już w samej definicji prawicy, którą podaje Alain de Benoist — człowiek, który stworzył nową prawicę i jest do dziś jej głównym ideologiem:

---

[1] Warto podkreślić, że na samej prawicy konserwatyzm „nowej" prawicy jest powszechnie kwestionowany przez katolickich konserwatystów za „neopogaństwo" (J. Madiran: *Nouvelle droite et délit d'opinion*, „Itinéraires", octobre-novembre 1979, s. 25-26; zob. także A.-M. Duranton-Crabol: *Visages de la Nouvelle droite. Le GRECE et son histoire*, Paris 1988, s. 228) lub też za współpracę z narodowymi bolszewikami przez zwolenników J.M. Le Pena (R. Gaucher: *Le GRECE est de retour*, „National-Hebdo", 04-10.02. 1993). Z kolei P. Milza uważa nową prawicę za formę francuskiej „rewolucji konserwatywnej" (*Fascisme français. Passé et présent*, Paris 1987, s. 393). Doskonałą prezentację ewolucji nowej prawicy od nacjonalizmu do „narodowego bolszewizmu", a tym samym problem „prawicowości" tego zjawiska znajdujemy w pracy P.-A. Taguieff: *Sur la Nouvelle droite*, *op.cit.*. Zdaniem tego badacza, nowa prawica po licznych zakrętach ideowych jej przywódców nie ma dziś (w roku 1994 — gdy książka ta była wydana) z prawicą prawie nic wspólnego (s. 268-277, 308-314).

> Nazywam prawicą (...) skłonność do dostrzegania »różnorodności« świata, a skutkiem tego nierówności będących koniecznym produktem, a zarazem dobrem, mimo postępującej homogenizacji świata, głoszonej i realizowanej od dwóch tysięcy lat przez ideologię egalitarną. Nazywam »prawicą« doktryny uznające istnienie relatywnych nierówności spowodowanych »stosunkami siły«, których produktem jest »historia« — i które uznają, że »historia musi toczyć się dalej« — czyli, krótko, iż »życie jest życiem, czyli walką, tak dla narodu, jak i dla jednostki« (Charles de Gaulle). Znaczy to, że dla mnie wrogiem nie jest »lewica«, lub »komunizm« czy »kontestacja«, lecz sama »ideologia egalitarna«, której formuły religijne i laickie, metafizyczne czy rzekomo »naukowe«, kwitną od dwóch tysięcy lat, a gdzie »idee 1789 roku« były tylko etapem, a których uwieńczeniem jest obecny bunt i komunizm [2].

Istotą tak pojętej prawicowości jest anty-egalitaryzm, pochwała wielości, odmienności, a zatem i hierarchizacji. Nie wartości, nie tradycja, lecz opozycja egalitaryzm — elitaryzm jest — wedle nowej prawicy — zasadniczym wyznacznikiem tego, co prawicowe [3]. Wyznacznikiem takim nie jest zaś z pewnością antykomunizm, gdyż komunizm jest tylko jedną z form wyrazu ideologii egalitarnej [4]. Walka z egalitaryzmem i uniformizacją jest podstawowym celem polityki nowej prawicy. Czym jest jednak sama polityka?

Zdaniem Benoista, pojęcie polityki jest esencjonalne dla cywilizacji zachodnioeuropejskiej. To tylko w jej ramach narodzić mogły się teksty o polityce Carla Schmitta, Tomasa Hobbesa i innych myślicieli. Już starożytna grecka agora jest źródłem i centrum polityki *polis*. Jednak sama polityka jest pojęciem trudnym do zdefiniowania. Julien Freund, niezwykle często przywoływany w tekstach nowej prawicy, choć napisał szereg prac poświęconych istocie polityki, nigdy i nigdzie, jak zwraca

---

[2] A. de Benoist: *Vue de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 1978, s. 16.

[3] L. Pauwels: *La nouvelle droite*. [w:] J.-P. Apparu: *La droite aujourd'hui, op.cit.*, s. 166–167.

[4] J.-C. Valla: *Le G.R.E.C.E., la droite de la gauche*. [w:] J.-P. Apparu: *La droite aujourd'hui*, s. 192.

uwagę Franciszek Ryszka, nie definiuje samej polityki [5]. Benoist czyni podobnie: przytacza cudze definicje, nie tworzy własnej. Wydaje się, że ten brak nie jest przypadkowy, lecz celowy. Pośród autorytetów nowej prawicy znajdujemy przede wszystkim przedstawicieli tzw. filozofii życia: Friedricha Nieztschego, Martina Heideggera, Oswałda Spenglera — czyli tych, którzy stoją w opozycji do klasycznej i klasyczno-chrześcijańskiej filozofii bytu, jako czegoś danego i zdefiniowanego raz na zawsze. Benoist nie uznaje bytu (*être*), podobnie jak Heidegger odrzuca to, co wieczne i niezmienne, na rzecz tego, co się staje (*devenir*). Na gruncie takiej dynamicznej doktryny i wizji rzeczywistości trudno jest stworzyć stałą, i określoną, definicję polityki, gdyż byłoby to zaprzeczeniem samej zasady o *stawaniu się*. Dlatego też polityka pojawia się tu w wielu aspektach, choć nigdy nie zostaje zdefiniowana.

Warto jednak wrócić na chwilę do koncepcji polityki Freunda, który stanowi zasadniczy autorytet politologiczny dla ludzi nowej prawicy. Freund był uczniem Carla Schmitta — którego koncepcję polityczności działacze nowej prawicy także znają [6]. Freund hołdował koncepcji świata stanowiącego rzeczywistość nieustabilizowaną, gdzie trwa permanentna walka o przetrwanie wspólnoty, gdzie celem polityki nie jest opisanie sprawiedliwego ładu, lecz świata takiego, jakim jest naprawdę. Jest to wizja polityki pesymistyczna i realistyczna [7]. Zarazem polityka jest wszechobecna, rzutując i warunkując całe życie ludzkie, poczynając od hierarchii społecznej, podziału własności, a kończąc na życiu rodzinnym. Polityka, zdaniem Freunda, jest całkowicie oderwana od pojęć moralnych [8] — francuski politolog jest tu wiernym uczniem Schmitta, który pisał, że decyzja polityczna „rodzi się z niczego" [9], czyli nie opiera się na żadnym systemie normatywnym i moralnym. Celem polityki jest zaś likwidacja wroga. Antagonizm pomiędzy grupami stanowi siłę napędową historii. Antagonizm ten jest wszechobecny w społeczeństwie i choć ludzie próbują go ukryć pod określeniem *prawowitości* tego lub owego, to nie są zdolni zlikwi-

---

[5] F. Ryszka: *O pojęciu polityki*, Warszawa 1992, s. 58.

[6] A. de Benoist: *Vue de droite...*, s. 216–219.

[7] J. Freund: *L'essence du politique*, *op.cit.*, s. 9–12, 103, 150, 249, 749.

[8] *Ibidem*, s. 42, 120, 252, 445, 673.

[9] C. Schmitt: *Politische Theologie*, *op.cit.*, s. 38.

dować konfliktów, a tym samym i polityki. W efekcie, każda wspólnota jest permanentnie zagrożona rozpadem i powrotem do stanu natury.

Ta pesymistyczna i realistyczna wizja polityki prowadzi Freunda do apoteozy władzy, która musi stanąć ponad sporami ekonomicznymi, będącymi zasadniczymi zarzewiami konfliktów [10]. Polityka winna, zdaniem politologa, ponownie zdominować ekonomię, podporządkowując interesy biznesu interesowi państwa, racji stanu. Freund dochodzi więc do decyzjonizmu (*le dirigisme*) jako zasadniczej teorii polityczno-ustrojowej, która jest zaprzeczeniem państwa liberalnego [11].

Nietzsche, Heidegger, Schmitt, Spengler i Freund — wszystkie te nazwiska, będące dla nowej prawicy autorytetami w filozofii politycznej — cechują się daniem przewagi *mocy* i decyzji politycznej nad tradycyjnym systemem normatywnym lub państwem prawnym. Nowa prawica podąża tym śladem [12], co prowadzi do naturalnego pytania: jak ma się ta koncepcja do tradycji, moralności, etyki — słowem, pojęć tradycyjnie drogich prawicy *starej*, kontrrewolucyjnej? Zanim na to pytanie odpowiemy, musimy wpierw naszkicować, czym jest, zdaniem nowej prawicy, polityka w społeczeństwie demoliberalnym.

II. Polityka i ekonomia

Konserwatyści tradycyjnie głoszą prymat polityki nad sferą ekonomiczną. Niebezpieczeństwo prymatu ekonomii nad polityką, podporządkowania decyzji politycznych i państwowych interesom kupców i fabrykantów dostrzegał Charles Maurras (*politique d'abord*), Carl Schmitt i Julius Evola [13]. Idea ta ma jednak znacznie starsze korzenie. Problemy te dostrzegał już Louis de Bonald, skoro stwierdza, że kiedyś

[10] J. Freund: *L'essence du politique*, s. 225.

[11] *Ibidem*, s. 270.

[12] A. de Benoist: *Comment peut-on être païenne?*, Paris 1981, s. 166.

[13] Ch. Maurras: *Mes idées politiques*, *op.cit.*, s. 155; C. Schmitt: *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, *op.cit.*, s. 427-444; J. Evola: *La riconstruzione dell'idea di Stato*. [w:] *L'idea di Stato*, Padova 1994, s.46-47; *Idem*: *Gli uomini...*, s. 29, 32, 89-92, 103-104, 169, 179.

państwa toczyły wojny, gdy posprzeczali się królowie; dziś, gdy pokłócą się kupcy. Antoine Rivarol pisał, że nowoczesne państwo przekształciło się w „ladę sklepową". Felicité La Mennais stwierdzał, że rządy dziś już nie rządzą, lecz tylko administrują, gdyż zainteresowane są jedynie statystykami ekonomicznymi i tabelami dochodów i wydatków. Zdaniem jeszcze XIX-wiecznych tradycjonalistów, klasyczna polityka stała się tylko dodatkiem do ekonomii. Dziś liczy się tylko produkcja. *Prawdziwe* rządzenie polega na odtwarzaniu pewnej wizji ładu, na edukacyjnej funkcji władzy, na propagowaniu określonych wartości. To umiejętność kształtowania ludzkich dusz. Administrowanie to zupełnie co innego — to nauka o zarządzaniu ludzkimi ciałami lub materialną sferą życia.

Nowa prawica nawiązuje do tych koncepcji, głosząc potrzebę restytuowania supremacji tego, co polityczne, nad tym, co ekonomiczne. Państwo współczesne, zdaniem ideologów nowej prawicy, utraciło swoje korzenie, metafizyczne zasady, stało się bezideowe, neutralne i zekonomizowane. W *Ludziach i ruinach* (*Gli uomini e le rovine*, 1953) Julius Evola — jeden z wielkich proroków nowej prawicy — pisał: „Fundamentem każdego prawdziwego państwa jest transcendencja jego własnej zasady, czyli zasady suwerenności, władzy i prawowitości"; państwo to „erupcja i manifestacja ładu wyższego"; dlatego też można mówić o „sakralnym charakterze suwerenności" i „mistycznej funkcji *auctoritas* i jego przywódcy", będącego „wewnętrzną siłą oświecającą" państwo [14].

A gdzie jest państwo i jego atrybut — monopol na polityczność — w świecie współczesnym? Kryzys współczesnego świata, pisze Benoist,

> to problem »władzy«. Naród jest silny na tyle, na ile istnieje władza »autonomiczna« w stosunku do grup powstałych z różnorodności ludzi (a z owej różnorodności — różnice aspiracji). Jest czymś nieuchronnym, że naród słabnie i rozpada się, kiedy państwo staje się polem walki sił rosnących obok niego — a potem, co gorsza, przeciw niemu. Tradycyjna rola państwa-arbitra między różnymi grupami nie może już być dłużej wykonywana. Państwo nie ma już sił (a przede wszystkim woli i chęci)

[14] J. Evola: *Gli uomini...*, s. 29.

przeciwstawiać się dominacji sił, które niegdyś zajmowały określone granice lub sfery, a także »wartościom« przez siły te niesionym [15].

Dziś, kontynuuje ideolog nowej prawicy, „kasta ekonomiczna ujarzmiła państwo" [16], podporządkowała je sobie, przekształcając politykę w dodatek do ekonomii. Decyzje polityczne nie są podejmowane z punktu widzenia państwa i wspólnoty, lecz interesów jednej z grup — kapitału. Tym samym unicestwiono politykę, rację stanu, na rzecz ekonomii.

Marksizm i liberalizm, dodaje Benoist, mimo wszystkich dzielących je różnic, są zgodne w kwestii uznania ekonomii za polityczny absolut, w bogaceniu się i produkcji — widzą sens ludzkiej egzystencji. Tym samym obydwie ideologie są, używając języka Marcuse'a, *jednowymiarowe*, obydwie są anty-polityczne, gdyż uznają prymat sił ekonomicznych nad polityką, prymat *produkcji* nad racją stanu. Obydwie traktują ekonomię jako naukę objaśniającą sens ludzkiego życia. Człowiek przestał być człowiekiem — istotą obdarzoną wolą, stając się bytem podporządkowanym prawom ekonomii, walki klas, konkurencji, a jego dzieje — historia świata, zaczęła być postrzegana jako wynik praw ekonomiczno-społecznych, zwanych teorią postępu. W tym systemie państwo traci kontrolę nad ekonomią, produkcją, eksportem, stając się *nocnym stróżem* (w wersji liberalnej) lub stróżem ekonomii (w komunizmie), będąc jednak zawsze podporządkowanym zasadzie *produkcji*. W liberalizmie państwo chroni własność jednostki, w komunizmie broni panowania klasy powstałej przez warunki ekonomiczne. Dziś nie ma już Francuzów, Polaków, Amerykanów — ludzie stali się producentami, konsumentami. Zanika pluralność świata, postaw, obyczajów — wszystko zostaje ujednolicone, zuniformizowane na wzór produktów przemysłowych. Nawet naród przestał być wspólnotą polityczną, stając się związkiem ludzi ograniczonych granicami celnymi. Demokracja parlamentarna to nic innego jak przeniesienie zasad ekonomicznych do polityki:

[15] A. de Benoist: *Vue de droite...*, s. 312.

[16] *Ibidem*, s. 313.

> Suwerenność polityczna zostaje sprowadzona do poziomu jednostkowego. Wszelka zasada transcendencji władzy została wygnana, władza została jedynie delegowana przez jednostki, których głosy są dodawane przy okazji wyborów — delegacja co jakiś czas jest odnawiana, a władza zdaje sprawozdanie na wzór prezesa zarządu na zgromadzeniu akcjonariuszy [17].

Sprowadzenie całości ludzkiego życia do ekonomii, pracy, wytwarzania i konsumpcji, oznacza „alienację" — nowa prawica nie boi się tego marksistowskiego słowa. Prymat ekonomii nad polityką, kulturą i człowieczeństwem oznacza unicestwienie tego, co ludzkie. Człowiek się *odczłowieczył*, stał się maszyną do robienia pieniędzy żyjącą w mechanicznym społeczeństwie. Człowiek zatracił sens swojej egzystencji, „odwrócił wartości", porzucił wszystko, co wzniosłe, co wiązało się z tradycją indoeuropejskiej arystokracji, przyjmując antywartości produkcji i pieniądza — zasady mieszczańskiej *nierzeczywistości*. Wyższość tego, co materialne, nad tym, co duchowe — oto prosta droga do totalitaryzmu, będącego uwieńczeniem epoki zwanej przez Spenglera *Zivilisation*, czyli kresu, swoistego *Untergang czy Vollendung* Europy. Świat demoliberalny, będąc ekonomicznym, stał się niepolitycznym; unicestwił politykę.

III. Człowiek — twórca „sensu"

Tradycyjna prawica niezwykle chętnie odwołuje się do idei, iż istnieje porządek *prawdziwy*, wieczny, dany człowiekowi przez Boga lub historię. Człowiekowi nie wolno porządku tego naruszyć, zmieniać go, pod groźbą straszliwych nieszczęść, takich jak Rewolucja Francuska lub bolszewicka. Świat jest więc autonomiczny wobec ludzkich planów jego zmiany. W imię tej idei, prawica zawsze krytykowała ruchy lewicowe, liberalne, wywrotowe — wszystkie te, które godziły w stary porządek świata. Upadek tegoż ładu — czyli zwycięstwo sił liberalnych — dla *starej* prawicy było tożsame z rozpadem świata jako takiego, z jego *degeneracją*.

---

[17] *Ibidem*, s. 88.

W obliczu zwycięstwa *nierzeczywistości*, konserwatyści uchodzili na emigrację wewnętrzną, popadali w skrajne postacie buntu wobec nie-ładu. Odpowiedź na zwycięstwo świata mieszczańskiego bywała różna, jednak za rzecz bezdyskusyjną przyjmowano, że idee tradycyjne zachowały swoją ponadczasową aktualność, a jedynie świat empiryczny uległ *rozpadowi*.

Nowa prawica odrzuca takie myślenie. Zderzywszy się z demoliberalną rzeczywistością, uznała ją za fakt dany i empiryczny, zarazem zastanawiając się, czy to owa wizja wiecznego ładu jest czymś rzeczywistym. Czy sens świata i ludzkiej egzystencji, opisany w pismach św. Tomasza, zachował swoją aktualność? Nowa prawica redukuje konserwatywną opozycję empiria-ideał uznając *nierzeczywistość* ideału [18]. Można więc spytać: a jaki jest ideał? Odpowiedź: nie ma żadnego, gdyż ludzka egzystencja jest pozbawiona sensu:

> Albo istnieje porządek świata, a wtedy zadaniem człowieka byłoby być z nim zgodnym — zasady ładu publicznego byłyby wówczas oparte na prawdzie, a esencją polityki byłoby sprowadzenie jej do zasad moralnych, albo świat jest chaosem, a zadaniem człowieka jest nadanie mu formy [19].

Nowa prawica stoi na tym ostatnim stanowisku: „nie ma prawdy samej w sobie, niezależnej od okoliczności. Życie zawsze znaczy więcej niż *idea*, jaka by nie była" [20]. Wszelka idea ponadczasowej i uniwersalnej prawdy to błąd, o którym uczył nas Husserl: człowiek jest zarówno obserwatorem, jak i częścią świata, skutkiem tego nie umie oddzielić swego subiektywnego spojrzenia od rzeczywistości, widząc sens i prawdę tam, gdzie nie ma niczego. Świat to tylko Schopenhauerowska *wola i przedstawienie*.

Wedle nowej prawicy świat pozbawiony jest sensu; człowiek jest istotą samotną, rzuconą nieznanym wyrokiem w bezsens życia, gdzie nie ma ani Boga, ani norm, ani celu. „Człowiek zrodził się z dwunożnej małpy" [21] — oto jedyna prawda o świecie. Człowiek jest jednak istotą słabą

---

[18] A. Chebel d'Appollonia: *L'extrême droite...*, s. 345.

[19] A. de Benoist: *Les idées à l'endroit*. Paris 1979, s. 101.

[20] A. de Benoist: *Les idées de la „nouvelle droite"*. [w:] J.-P. Apparu: *La droite aujourd'hui*, s. 117.

[21] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 30.

i nie umie powiedzieć — tak jak czynił Nietzsche — że sensem życia jest samo życie. Dlatego też od tysiącleci ludzkość potrzebuje pocieszenia, starając się nadać swojemu życiu jakiś sens, wyższy charakter nędznej egzystencji. Wszelkie idee i systemy normatywne, religie, moralność to skutek tego przerażającego osamotnienia człowieka wobec świata. Ze strachu przed nicością wymyśliliśmy pojęcia *prawdy, dobra* i *sprawiedliwości*. Psychika ludzka powoduje, że wierzymy w istnienie prawdy absolutnej, choć tej w rzeczywistości nie ma — jednak wiara w nią jest fundamentem wszelkiej cywilizacji — bez niej jest tylko dekadencja i poczucie bezsensu życia. Benoist pisze:

> Nie wierzę w obiektywizm, ale wierzę w konieczność dążenia do obiektywizmu. Nie wierzę w czystą prawdę — w tę straszliwą »prawdę«, w imię której chciano zmienić świat poprzez ludobójstwo, prześladowanie klas czy inkwizycję. (...) świat realny istnieje tylko jako zespół wyobrażeń i mitów. Uważam, że rzecz sama w sobie jest niedostępna dla poznania i dla zmysłów, ale trzeba, aby zmysły i poznanie stworzyły »świat dany« podmiotowi. Sądzę właśnie, że skoro prawda czysta jest »nieznana«, to trzeba tym bardziej »ją stwarzać heroicznie« — tak jak człowiek czynił zawsze. (...) Nie ma absolutu, ale my nie możemy żyć bez absolutu — bez czegoś, co nas poprzedza i motywuje w najgłębszym znaczeniu (...) jesteśmy świadomi zarazem »relatywności« norm i ich »konieczności«. (...) żadne społeczeństwo nie może żyć bez wartości i norm. Nieważne, że są one »relatywne« (...) zawsze to, co relatywne ma dla społeczeństwa »wartość« absolutną [22].

Alain de Benoist, śladem Spenglera, zaprzecza obiektywności nie tylko wartości moralnych i pojęć politycznych, lecz także nauk ścisłych, gdzie codziennie padają kolejne *dowiedzione* wcześniej teorie. Naukowiec udowadnia zawsze to, co chce udowodnić, a jego pojęcia naukowe zdeterminowane są przez kulturę, w której się wychował. Nawet takie pojęcia jak marksistowskie teorie o *genetyce burżuazyjnej*, różniącej się od *genetyki proletariackiej*, mają głęboki sens. Prawda nie istnieje, to czło-

[22] A. de Benoist: *Vue de droite...*, s. 23–24, 93, 379.

wiek jest jej twórcą i interpretatorem, a także stwórcą ładu, opartego na stworzonych przez siebie prawdach — to człowiek jest „dawcą sensu" [23].

W XVIII wieku Tradycja zachodnia uległa dezintegracji, utraciła nimb absolutnej prawdy i bezalternatywności, i jest to, zdaniem Benoista, proces nieodwracalny, gdyż

> kiedy tylko jeden głos któregoś dnia spyta, »a czemu to służy?«, wtenczas tradycja traci swoją spontaniczność, oddziela się od pokładów podświadomej kreatywności ludowej i popada po trochu w atrofię (...) i czym większa ilość obrońców tradycji trudzi się nad jej uzasadnieniem, tym bardziej pozbawiają ją siły wewnętrznej, dającej jej charakter instynktowny, spontaniczny. Z tego paradoksu wynika, iż tradycja jest silna i mocna, kiedy nie jest »odczuwana« jako tradycja. I przeciwnie, jest w fazie schyłkowej od chwili, gdy trzeba ją uprawomocniać [24].

Innymi słowy, oznacza to, że tradycja została zamordowana, gdy pierwszy z filozofów spytał *dlaczego?*, a pierwszy kontrrewolucjonista napisał *dlatego, że...* Zdaniem nowej prawicy, wartości przedrewolucyjne, do których odwołuje się prawica *stara*, są nierestaurowalne i głoszenie ich pozbawione jest sensu. Tron i Ołtarz są stracone bezpowrotnie.

Zbrodnia lewicy polegała nie na tym, iż *philosophes* odkryli fałsz prawd *Ancien Régime'u*, lecz na tym, że wiadomość o tym ogłosili *urbi et orbi*. Tę tajemną wiedzę należało ukryć przed ludźmi, by nie popadli w histerię i nie zburzyli ładu społecznego. Lewica jednak powiedziała tę prawdę światu, załamując wszelkie systemy normatywne, a zarazem nie będąc zdolną do stworzenia nowych. Skutkiem tego, żyjemy dziś w świecie bez wartości, bez zasad i hierarchii, gdzie panuje ekonomizm i egalitaryzm — świadectwa braku jakichkolwiek wyższych cnót, a także wiara w postęp — żałosny *ersatz* chrześcijańskiej koncepcji czasu. Zabójstwo wszelkich wartości i relatywizm to zbrodnia, którą lewica popełniła na cywilizacji zachodniej, mordując wszystkie konstytuujące ją

---

[23] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 105.

[24] *Ibidem*, s. 116.

normy. Zwycięstwo społeczeństwa konsumpcyjnego to skutek rozpaczy człowieka, któremu ukradziono Boga i wartości obiektywne.

Nowa prawica staje dziś przed nie lada problemem: „stworzenia *nowej obiektywności* na ruinach absolutu"[25]. Benoist tak charakteryzuje to zadanie:

> Jeśli Bóg umarł, jeśli świat jest »chaosem«, z którego tylko wola może uczynić zorganizowany kosmos, wtenczas człowiek jest »sam«. Sam musi tworzyć i budować. Sam, gdyż jest zarazem i podmiotem, i »przedmiotem«. Tylko w stosunku do samego siebie, w stosunku do całokształtu kulturowego i społecznego, w którym żyje, może zdefiniować pojęcia nowej obiektywności — wiedząc dobrze, że owa obiektywność jest tylko umową stworzoną przez jego wolę, która nie ma cech absolutu, lecz zależy od czasu i miejsca[26].

„Gatunek ludzki — pisze Benoist — przechodzi teraz przez okres *martwy*. Stary ład jest martwy. Nowy ład jeszcze się nie narodził. To *interregnum*"[27]. Współczesny, postindustrialny świat zagubił wszelkie wartości. Odrzucił stare, lecz nie przyjął nowych; jest czystą negacją.

Jednak, jeśli głębiej wczytamy się w teksty Benoista, okaże się, że świat współczesny wcale nie jest bezideowy. Świat ten bowiem jest zdominowany przez wielką antyideę, stanowiącą grób wszelkich idei, wszelkich wartości i cnót — przez egalitaryzm prowadzący do uniformizacji, *jednowymiarowości*, dekadencji i śmierci kultury. Jednak idea egalitarna — idea będąca sztandarem świata nowożytnego — nie jest zasadą mogącą wypełnić pustkę po rozpadzie *Ancien Régime'u*, gdyż jest to tylko idea negacji cywilizacji, która zawsze opiera się na specjalizacji, czyli na hierarchizacji i odmienności.

Nie ma wiecznych zasad? Pozornie. Okazuje się, że w doktrynie nowej prawicy są pewne *prawa natury* wynikłe z natury ludzkiej, a wykazywane raz po raz przez biologię, socjologię, politologię, biopolitykę,

---

[25] A. de Benoist: *Vue de droite...*, s. 83.

[26] *Ibidem*, s. 90.

[27] *Ibidem*, s. 155.

psychologię. Istnieją pewne prawa konieczne dla życia człowieka w grupie: „Człowiek — pisze Benoist — jest zdolny zmieniać społeczeństwo na kształt demiurga, ale tylko w granicach politycznych — tak jak może zmieniać samego siebie, ale tylko w granicach swojej natury"[28]. W świecie zdają się istnieć dwa rodzaje praw: prawa natury (*nature*) i prawa ludzkie (*lois*). Zasadniczym prawem natury jest hierarchia — nowożytny egalitaryzm jest grobem wszelkiej ludzkiej wspólnoty o wyższym poziomie rozwoju niż horda myśliwych, gdyż wszelka cywilizacja wymaga dyferencjacji, podziału zadań, czyli nierówności.

To, co jest w tej koncepcji nowe względem tradycyjnej prawicy, to ograniczoność prawa natury: zasady hierarchii i społeczności wydają się być jedynymi prawami natury. Wszystkie inne są konwencją, umową — cała kultura, cywilizacja, wszystkie religie, moralności, etyki, struktury społeczne, legitymizacje itd. — to wszystko są twory ludzkie. Człowiek może swobodnie tworzyć świat, o ile będzie żył w zhierarchizowanym społeczeństwie. Monarchia nie jest bardziej naturalna niż republika, a rynek czymś naturalniejszym od gospodarki planowej. Zarówno komunizm, feudalizm, jak i liberalizm tworzą zhierarchizowane wspólnoty ludzkie. Dlaczego człowiek ma tak wielkie pole manewru? Gdyż nie ma Boga, nie ma ładu wiecznego, nie ma żadnych uniwersalnych wartości. Jest tylko człowiek — twórca wszelkich prawd i wszelkiego sensu istnienia. *Auctoritas non veritas facit legem* powtarza — Benoist za Hobbesem[29]. Istnienie elity — oto jedyna obiektywna prawda w świecie.

Alain de Benoist tak podsumowuje swoje idee:

> »Ład«, który widzimy wokół nas, »jest niczym innym jak tylko tym, który my nadajemy«, zwykle nie zdając sobie z tego sprawy. Jesteśmy więźniami »iluzji optycznej« z powodu struktur porządkujących i klasyfikujących naszego umysłu — mamy tendencję do interpretowania jako »rzeczy danych raz na zawsze« związków logicznych, które ustanowiliśmy dla wygody interpretowania faktów, serii faktów, zdarzeń itp. W rze-

[28] *Ibidem*, s. 223.

[29] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 106.

czywistości nie ma »logiki« poza człowiekiem (...). Człowiek jest zwierzęciem »nadającym sens« — a gdy raz to uczyni, ma skłonność do wiary, że sens ten »zawsze« był taki sam. Z tego powodu mamy naturalną tendencję do interpretowania serii faktów całkowicie neutralnych w pojęciach teologicznych, finalnych. Uważamy za »konieczne« to, co równie dobrze może być przypadkiem (...). Mówiąc ogólnie, świat jest »chaosem« [30].

To, co w sposób niezwykle jaskrawy różni nową prawicę od *starej*, to wiara w możność stworzenia przez człowieka owej nowej *obiektywności*, czyli nowych wartości i struktury społecznej. Tradycyjna prawica traktowała świat jako autonomiczny względem ludzkich projektów. Prawa natury, Boga, były dlań nienaruszalne przez człowieka. Wartości i ustrój społeczno-polityczny były święte, gdyż miały Boską sakrę. Tymczasem nowa prawica chce stworzyć nowy świat, z nowym systemem normatywnym, na gruzach świata demoliberalnego. Nie mu tu mowy o kontrrewolucji jako powrocie do tego, co było, lecz o kontrrewolucji jako ustanowieniu nowej formy. Benoist uwielbia cytować znane powiedzenie Ernsta Jüngera, iż człowiek jest „panem form" [31]. Człowiek może być takim twórcą, ponieważ nowa prawica jest nominalistyczna [32], odrzuca uniwersalistyczną zasadę, że słowo, pojęcie jest odzwierciedleniem bytu realnego. Słowa, pojęcia, wartości, absoluty — to wszystko są wymysły ludzkie, różnorakie *sensy* dane światu przez przerażonego bezsensem istnienia człowieka. W koncepcji tej świat nie jest już człowiekowi *dany* — co było aksjomatem nie tylko dla Bonalda i de Maistre'a, lecz jeszcze i dla agnostyka Maurrasa — lecz przez człowieka tworzony. Benoist pisze, że „historia nie ma *sensu*; nie ma nawet *kierunku* (...) człowiek (...) jest panem swego losu (...) tworząc ład, człowiek partycypuje w kreacji" [33].

W koncepcji tej nie ma człowieka jako bytu abstrakcyjnego. Człowiek jest twórcą kultury, ta zaś wychowuje, na swoje podobieństwo, ludzi na różny sposób. Oznacza to, że myślenie i kultura nie są zawsze i wszędzie takie same, lecz mają charakter historyczny. Nietzsche, pisze

[30] *Ibidem*, s. 39–41.

[31] A. de Benoist: *Les idées de...*, s. 122.

[32] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 31–35, 82.

[33] *Ibidem*, s. 106.

Benoist, stwierdza, że „człowiek nie *jest*, lecz *staje się*" [34]. Skoro nie ma, jak stwierdzają teoretycy nowej prawicy, ani prawdy, ani *człowieka*, to należy uznać, że ludzie jako *twórcy form* mogą samodzielnie stwarzać otaczającą ich rzeczywistość. Nie istnieje ani jakikolwiek ład dany ludziom przez Boga raz na zawsze — jak myśleli tradycjonaliści spod znaku Bonalda, ani ustalona z góry linia historii — jak sądzili marksiści. To człowiek sam sobie wymyślił i wmówił, że świat ma jakieś tajemne prawdy o ładzie społecznym lub historii.

Ta panująca jeszcze do dziś opinia, odziedziczona po tradycji katolickiego *ordo* i *Christianitas*, ma — zdaniem nowej prawicy — destruktywny charakter, gdyż idea takiego katolickiego ładu już nie istnieje, a to co widzimy, to ta idea po dogłębnej laicyzacji, której produktem są ideologie. Każda ideologia uznaje istnienie wzorca idealnego, względem którego trzeba naprawiać świat. Tu tkwi źródło totalitaryzmu i egalitaryzmu. Egalitaryzm jest zwyrodniałą formą wiary w równość człowieka wobec Boga, totalitaryzm to refleks monoteizmu, prawa człowieka — oto resztki po prawie naturalnym. Innymi słowy: to, co jeszcze ostało się ze starego porządku, jest zaprzeczeniem jego zasad, odwróceniem ich. Stare wartości, po laicyzacji, stały się antywartościami zaprzeczającymi socjologicznym, psychicznym i biologicznym zasadom wszelkiego ładu. Czas je odrzucić. Nadchodzi nowa prawica, a wraz z nią nietzscheańskie *przewartościowanie wszelkich wartości*. Pierwszą wartością, którą trzeba przewartościować, jest chrześcijańska zasada uniwersalizmu, przepoczwarzona przez współczesny świat w zasadę uniwersalnego charakteru demokracji i praw człowieka.

Celem, który postawiła sobie nowa prawica, jest wskrzeszenie tradycji, a konkretniej tego, co w zamordowanej przez liberałów i jakobinów przeszłości było cenne. „Prawdziwy reakcjonista nie jest tym, kto marzy o dawnych czasach, lecz myśliwym ścigającym święte cienie na wiecznych wzgórzach" [35], pisze kolumbijski radykalny konserwatysta Nicolás Gómez

[34] *Ibidem*, s. 96.

[35] N. Gómez Dávila: *Na straconym posterunku*, „Stańczyk. Pismo konserwatystów i liberałów", 1995, nr 2, s. 37.

Dávila. Aforyzm ten stanowi istotę podejścia do tradycji w kręgach nowej prawicy — Benoist pisze:

> Kiedy tradycje »gubią się«, to nie można ich odrodzić decyzją władzy. Ani przez lamenty. Można tylko stworzyć nowe, czyli kazać im »powrócić« pod nowymi formami, jakie istniały niegdyś, a zanikły (...). Nie chodzi więc o restaurację tego, co było wczoraj, ale o danie nowej »formy« temu, co jest zawsze. Nie chodzi o »powrót« do przeszłości, lecz o »ponowne uchwycenie« jej. Naśladownictwo tego, co zostało stworzone i przyniesione przez tradycję, nie oznacza przeniesienia, to tworzenie czegoś własnego [36].

Człowiek, przypomnijmy raz jeszcze, jest *twórcą sensu* i *formy*, może więc sięgnąć do tego, co wieczne i konieczne, i dać ludziom stary sens istnienia w nowym opakowaniu, dostosowanym do nowej mentalności. Tego nie zrozumiała *stara* prawica — iż *nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki.*

IV. Władza kulturowa

Prawica tradycyjna hołdowała zawsze tezie *Mens agitat molem*, czyli przekonaniu, że polityka, ustroje polityczne są pochodne nie budowie społecznej i ekonomicznej *bazie*, lecz stanowi duchowemu, świadomości społeczeństwa. W efekcie, prawica zaprzeczała istnieniu społecznych przyczyn rewolucji, widząc je tylko we frondzie *filozofów*, a zwycięstwo kontrrewolucji możliwe będzie, gdy do idei konserwatywnych zostanie przekonane społeczeństwo. Zmiany społeczno-polityczne mają tu znaczenie drugorzędne.

Nowa prawica również podziela tę opinię:

> Bez sprecyzowanej teorii nie ma skutecznego działania. Nie można oszczędzać na »ideach« (...) wszystkie wielkie rewolucje historyczne

[36] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 121.

polegały na »przeniesieniu w rzeczywistość« ewolucji już dokonanej w umysłach. Nic byłoby Lenina przed Marksem [37].

Louis Pauwels dodaje, że „to idee prowadzą świat, a nie pieniądz i władza materialna (...), to idee budują czołgi, a nie czołgi idee" [38].

Prawica powojenna, zdaniem Benoista, „nie zrozumiała znaczenia Gramsciego". Gramsci to nazwisko dosyć często pojawiające się w nowoprawicowej publicystyce. Nie chodzi tu o jakieś filiacje i sympatie ideologiczne, lecz o zrozumienie polityki. Włoski komunista wyróżniał bowiem dwie płaszczyzny polityki: stricte polityczną i kulturową. Ta pierwsza sprowadza się do Leninowskiego *kto kogo?* i polega na *braniu* władzy siłą, drogą rewolucyjną. Jednak, zdaniem Gramsciego, w zachodnich społeczeństwach parlamentarnych komuniści nie są zdolni zdobyć władzy w taki sposób. W polityce państwa demokratycznego wybory wygrywa ten, kto dzierży „władzę kulturową" [39], ten, kogo popierają media, dziennikarze, z kim sympatyzują naukowcy, filozofowie, pisarze, dramaturdzy, poeci. To oni bowiem tworzą pojęcia polityczne, definiują je i nadają im sens. Polityk nie tworzy pojęć, a jedynie posługuje się tymi, które funkcjonują w świadomości społecznej. Polityk musi mówić i działać tak, aby nie narazić się wyborcom — czyli musi mówić zrozumiałym dla nich językiem, spełniać ich oczekiwania, zaspokajać aspiracje. Gramsci uważał, że jeżeli włoscy komuniści opanują sferę kulturową, metapolityczną, to zdołają wymusić nawet na przeciwnych im politykach prawicowych i centrowych zmianę języka, haseł, a w efekcie, systemu społecznego i politycznego. W ten sposób, pozostając formalnie w opozycji, komuniści mogą wcielać w życie swój program społeczno-polityczny.

Działacze nowej prawicy znajdują się pod niezwykle silnym wrażeniem skuteczności tej metody widząc, w jaki sposób media i kultura zachodnioeuropejska została zdominowana przez lewicowych intelektualistów, którzy poprzez film, książkę i gazetę narzucają społeczeństwu własne pojęcia polityczne. Nowa prawica chciała pójść tą samą drogą

[37] A. de Benoist: *Vue de droite...*, s. 19.

[38] L. Pauwels: *La nouvelle droite...*, s. 170.

[39] W j. francuskim jest to „le pouvoir culturel", w j. polskim „hegemonia" — zob. L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 981–984.

i, nie zajmując się formalnie polityką i nigdzie nie kandydując, odbić z rąk lewicy władzę kulturową, redefiniując pojęcia polityczne. Tak jak Gramsci pisał o „kulturowej hegemonii proletariatu", tak nowa prawica chce odtworzyć władzę kulturową prawicy. Ideą zasadniczą lewicy jest egalitaryzm i zasadę tę promuje ona dzierżąc władzę kulturową w świecie zachodnim; prawica ma na celu promowanie zasady hierarchicznej i elitarnej. Gdy ludzie przestaną wierzyć, że wszyscy są równi, wtenczas dopiero przyjdzie czas, aby prawica sięgnęła po władzę polityczną, bo „większość *ideologiczna* jest ważniejsza niż większość *parlamentarna* i to ta pierwsza zapowiada tę drugą, podczas gdy ta druga, bez pierwszej, jest skazana na zagładę"[40].

V. Czym jest polityka?

Czym jest więc polityka w doktrynie nowej prawicy? Celem polityki nie jest, jak było to tradycyjnie pojmowane na francuskiej prawicy, wcielanie w życie jakiegokolwiek ładu *prawdziwego* i wiecznego, danego przez Boga człowiekowi:

> Polityka nie ma na celu przeniesienia w domenę publiczną **prawdy**, która nie koresponduje z żadną empiryczną (*communiquable*) rzeczywistością, ale ma na celu pozwolić społeczeństwu harmonijnie się rozwijać[41].

Czy jednak polityka jest tak całkowicie relatywna? Nie. Zauważmy bowiem, że jej celem jest *pozwolić społeczeństwu harmonijnie się rozwijać*. A czego społeczeństwo potrzebuje dla swojego rozwoju, dla wzrostu? Prawdy. Czym jest zaś prawda? „Prawda (nie mówię szczerość...), prawda może być jeszcze czymś innym niż nadzwyczajną rozkoszą umysłu — to jest cecha suwerena, siła wszechmocna"[42] — pisał kilkadziesiąt lat przed nową prawicą Maurras. Lud potrzebuje prawdy w nie mniejszym stopniu niż chleba[43] i władza musi mu ją dać. Lud łapie się podanej mu

[40] A. de Benoist: *Vue de droite...*, s. 460.

[41] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 107.

[42] Ch. Maurras: *Mes idées politiques, op.cit.*, s. 109.

[43] Ch. Maurras: *La France se reunit*, Paris 1917, s. 164.

prawdy, bo lepsza taka niż żadna; człowiek musi w coś wierzyć i mieć autorytety. Człowiek, dla swojej egzystencji, potrzebuje prawdy, wiary w rzeczy absolutne.

Nowa prawica kontynuuje w tym miejscu zasadniczy dogmat *starej*: władza, czyli polityka, tworzy prawdę, daje ją społeczeństwu, nadając wspólnocie narodowej sens jej egzystencji. Inaczej ludzie popadliby w rozpacz odkrywszy bezsens świata. Lewica zniszczyła wszelkie prawdy i wszelkie wartości, odarła rzeczywistość z *sacrum* i pogrążyła Zachód w nihilizmie i w relatywizmie. Tym samym stworzyła nową prawdę, antyprawdę, prawdę stworzoną na bazie kontestacji wszelkich wartości. Sensem polityki lewicy była kreacja świata opartego na prawdzie lewicy, gdzie wszyscy ludzie rodzą się równi i są braćmi. Lewica mogła tego dokonać, gdyż już w XVIII wieku jej prekursorzy zrozumieli, że człowiek jest *twórcą sensu*. Polityka prawicy przez dwa stulecia zdana była na klęskę, gdyż konserwatyści wierzyli, że świat ma sens *dany* człowiekowi przez Boga. Tym samym tradycyjna prawica nie mogła wyjść do ludzi z nowymi ideami, z zupełnie nową wizją świata — atrakcyjniejszą niż lewicowa. A ludzie już nie wierzyli w prawdy zmiażdżone w czasie Wielkiej Rewolucji. Dopiero w 1968 roku pojawiła się nowa prawica, która zrozumiała, że nie żaden nieistniejący Bóg, lecz to sam człowiek jest *twórcą sensu*. Co jest więc celem polityki w doktrynie nowej prawicy? Dać ludziom nowy sens życia, nową wizję świata, gdzie ludzie nie będą równi, lecz uporządkowani hierarchicznie.

Jednak zarówno fałsz lewicy, iż ludzie rodzą się równi, jak i prawda prawicy, że lewica kłamie, są tylko formami politycznych mitów stworzonych przez człowieka — gdyż prawdy nie ma. Zawsze jest ona fenomenem: egalitarnym lub hierarchicznym, lecz tylko *fenomenem*, politycznym mitem, ideologią. Tyle, że hierarchiczny mit prawicy sprzyja rozwojowi, a lewicowo-egalitarny mu szkodzi. Celem i istotą polityki, w doktrynie nowej prawicy, jest zdobycie władzy kulturowej, a w konsekwencji i politycznej — gdyż „nie można zdobyć władzy politycznej bez uprzedniego zdobycia władzy kulturowej"[44] — aby kreować prawdę i nadawać ludzkiemu bytowi sens, tym samym chroniąc go przed rozpaczą, która ogarnia

[44] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 255.

go, gdy dostrzega bezsens swojego istnienia, swoją bezgraniczną nicość wobec świata, gdzie nie ma ani Boga, ani duszy, ani w ogóle niczego... istotą tak rozumianej polityki jest walka o władzę kulturową, o sferę metapolityczną; polityka to walka mitów o panowanie nad światem.

I w tym właśnie miejscu tkwi siła i słabość nowej prawicy. Jej siła tkwi w tym, że uświadomiła sobie nieodwracalność raz upadłego świata. Słabość zaś tkwi w tym, że nie zrozumiała podstawowego przesłania dziewiętnastowiecznego konserwatyzmu: człowiek nie może sam, wedle planu, stworzyć nowej tradycji, nowej *obiektywności*. Tymczasem Benoist, na przekór temu pisze:

> Człowiek zawsze może zakwestionować wszystko. Zawsze jest »niedokończony« (*inachevé*). »Nie jest, staje się«. Niejeden raz tworzył wszystko — może także być stwórcą samego siebie. W każdej chwili może iść do przodu lub cofnąć się. Na planie społecznym, każde pokolenie stawia dziedzictwo pod znakiem zapytania. »Człowiek sam się buduje«. Tworzy sam siebie biorąc samego siebie za obiekt pracy [45].

W tym punkcie tkwi słabość doktryny nowej prawicy: jak stworzyć, wedle planu i na oczach ludzi, nowy mit polityczny, który zostałby uznany za *obiektywny*, którego nikt z lewicy nie poddałby w wątpliwość? Jak taki nowy świat i jego nowe wartości mogłyby zostać uznane za obiektywne, skoro byłyby wynikiem konwencji? Mit, do którego odwoływali się kontrrewolucjoniści i tradycjonaliści francuscy miał 1400 lat historii i tonął w mroku historii, gdzieś w czasach Chlodwiga, Karola Wielkiego czy Hugona Kapeta. Ale jak stworzyć taką nową aracjonalną tradycję z dnia na dzień w XX czy XXI wieku, czyli w blasku jupiterów, kamer telewizyjnych, mediów? Jak „odtworzyć sfery symboliczne" i „wyobraźnię narodów" [46]? Przecież sam Benoist pisze, że „norma raz przejrzana

[45] A. de Benoist: *Les idées de...*, s. 122.

[46] A. de Benoist: *Idéologies: c'est la lutte finale*. [w:] *La fin d'un monde: crise ou déclin? Actes du XVIII–e colloque national du GRECE*, Paris 1985, s. 65. Szerzej na temat rehabilitacji mitu w koncepcjach nowej prawicy na przełomie lat 80.–90. zob. P.–A. Taguieff: *Sur la Nouvelle...*, s. 294–295.

jako konwencja nie będzie dłużej *funkcjonować* jako absolutna"[47]. Czyż ta nowa *obiektywność* od początku nie byłaby tylko kolejną ideologią, kolejnym światopoglądem i niczym więcej? Na te pytania ani Alain de Benoist, ani żaden z jego kolegów nie umieją znaleźć odpowiedzi, więcej, nigdy pytań tych nawet sobie nie stawiają, wierząc w wykreowanie nietzscheańskiego *nadczłowieka*, który pewnego dnia przyjdzie i przemieni świat, wyganiając zeń egalitarnych *ostatnich ludzi*. W tym sensie nowa prawica wydaje się ostatnim wyrazem francusko-nietzscheańskiego romantyzmu.

* * *

Jak wspomnieliśmy na początku niniejszego tekstu, zjawisko nowej prawicy jest już w zasadzie historią, gdyż ruch ten jest w zaniku, czy, konkretniej, przeszedł taką metamorfozę, że trudno w tej chwili uznawać go za konserwatywny. W latach osiemdziesiątych, Alain de Benoist dość radykalnie zmienia swoje zainteresowania i poglądy. Zaczyna interesować się kulturami Trzeciego Świata i bronić je przed amerykanizacją i westernizacją. Równocześnie tradycyjne problemy kultury i polityki przestają go interesować. Co więcej, wchodzi w konflikt z Frontem Narodowym Le Pena, właśnie z powodu obrony prawa do odmienności ludzi kultury islamskiej zamieszkałych we Francji. W swej obronie praw kulturowych mniejszości cywilizacyjnych łączy się z przedstawicielami grup skrajnie lewicowych i antyfaszystowskich, nie wahając się nawet współpracować z komunistami. W tym samym czasie zaczyna odrzucać idee liberalizmu gospodarczego (jako ideologię amerykańską) i zaczyna propagować zasady tzw. Trzeciej Drogi. W jego czasopismach coraz rzadziej goszczą pióra prawicowe, coraz częściej zaś lewicowe, wręcz lewackie.

Ta zmiana postaw jest charakterystyczna także dlatego, że wraz z antypatią wobec francuskiego nacjonalizmu, czy szerzej, nacjonalizmu w krajach zachodnich, Benoist poczyna chwalić nacjonalizm w krajach Trzeciego Świata, widząc w nim ideologię antyzachodnią. Nacjonalizm zachodni, a także neokolonializm, jawią mu się jako coś nagannego,

[47] A. de Benoist: *Les idées à...*, s. 43.

jako próba podporządkowania sobie przez ludzi Zachodu innych kultur. Równocześnie zaś nacjonalizm i ksenofobia Arabów lub Chińczyków wobec Europejczyków i Amerykanów jest pozytywna, gdyż ma charakter obronny przeciw zachodniej „agresji" kulturowej [48]. Ta wolta Benoista może wydawać się paradoksalna. Jest ona jednak ufundowana na pewnej konserwatywnej logice: konserwatysta broni tego, co *żywe*, tradycyjne, ukształtowane historycznie, przed uniformizacją i abstrakcją. Cywilizacja zachodnia jawi się Benoistowi jako coś antykonserwatywnego, zideologizowanego, ufundowanego na ideologicznych abstrakcjach postrewolucyjnego świata, podczas gdy

> Trzeci Świat jest jedynym miejscem, gdzie nadal żyją wspólnoty i społeczeństwa prawdziwie tradycyjnie, w opozycji do Zachodu zdominowanego przez społeczny mechanicyzm, obsesję techniki, indywidualistyczny racjonalizm, egoizm [49].

Islamscy fundamentaliści wydają się być *konserwatystami* broniącymi swojego świata ideowego przed importowaną cywilizacją z Zachodu. Rzecz tylko w tym, że Benoist przestał już być konserwatystą europejskim czy francuskim, stając się konserwatystą... arabskim. Nie jest to jednak we Francji przypadek odosobniony, gdyż jeszcze przed wojną wyemigrował do Egiptu i przeszedł na islam inny radykalny wróg modernizmu, René Guénon [50]. Ucieczka w islam wydaje się być formą emigracji konserwatysty z liberalno–demokratycznego świata Zachodu.

Nowa prawica francuska kończy swoją ewolucję na skrajnej lewicy i w radykalnej opozycji do całej cywilizacji zachodniej. Francuski konserwatysta wrogiem kultury zachodniej? Paradoks ten stosunkowo łatwo wyjaśnić: w doktrynie Benoista pojęcia kulturowe i polityczne zawsze były dziełem człowieka, jest on, przypomnijmy, *panem form*. Benoist nigdy nie uważał wartości naszej kultury za uniwersalne i ponadczasowe, widząc kulturę jako wytwór ludzki. Czym zaś gorszy jest wytwór

---

[48] P.–A. Taguieff: *Sur la Nouvelle...*, s. 254–265.

[49] Cyt. za: *Ibidem*, s. 275–276.

[50] Zob. np. J.–L. Maxence: *René Guénon. Le philosophe invisible*, Paris 2001, s. 246–248.

Hindusa lub Syryjczyka od wytworu Francuza, skoro ten pierwszy ma charakter tradycyjny, a ten drugi modernistyczny?

Pierwodruk: *Pojęcie polityki w doktrynie francuskiej Nowej Prawicy.* [w:] M. Maciejewski, M. Marszał: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku*, Wrocław 2002, s. 169–184.

Francuska prawica narodowa a Unia Europejska

Żywimy naturalną nieufność wobec tego, co przychodzi z Brukseli [1]

Jean-Marie Le Pen

Francuska prawica narodowa, skupiona przede wszystkim we Froncie Narodowym, jest przedstawiana jako główna siła antyeuropejska, o *populistycznym* i *faszystowskim* charakterze. Tymczasem francuska prawica ma swoją odmienną wizję Wspólnoty Europejskiej. Twierdzenie, że jest wrogiem Europy, nie jest zgodne z prawdą. Podstawą niniejszego tekstu jest praca Brunona Mégreta *Nowa Europa*, wydana w 1998 roku jako praca programowa Frontu Narodowego Jeana-Marie Le Pena. Mégret (z powodów personalno-taktycznych) nie jest dziś członkiem FN, gdyż założył własne ugrupowanie, jednak omawiana książka nie jest prezentacją jego prywatnych poglądów, lecz FN, o czym świadczy fakt, że stanowi ona rozwinięcie tez z programu rządowego FN z roku 1993 [2].

I. „NON" dla Brukseli

Lista zarzutów nacjonalistów wobec Unii Europejskiej w takiej formie, w jakiej ona dziś istnieje, jest bardzo długa. Ich istotą jest likwidacja

[1] J.-M. Le Pen: *Nadzieja. Rozważania o Francji i Europie*, Warszawa 1994, s. 84.

[2] *300 mesures pour la renaissance de la France. Front National: programme de gouvernement*, Saint-Brieuc 1993, s. 355-372.

suwerennego państwa narodowego na rzecz superpaństwowej struktury Unii. Nacjonaliści sprzeciwiają się zasadom konstytuującym UE:

Zasada nadrzędności prawa wspólnotowego nad prawem krajowym. Bruno Mégret pisze:

> 19 czerwca 1998 roku parlament francuski, większością głosów, przyjął ustawę, pozornie nieszkodliwą, zmieniającą terminy dozwolonych polowań na grzywacze. Decyzja ta, w sumie drugorzędna, która prawie nikogo nie powinna zainteresować, wejdzie tym niemniej w annały historii, gdyż, po raz pierwszy za czasów Republiki, tekst suwerennie przegłosowany przez Zgromadzenie Narodowe został zignorowany przez sądy, które mają stać na straży prawa. Ustawa ta, sprzeczna z uregulowaniami europejskimi, została uznana za nieważną i nie będzie stosowana przez sędziów, którzy będą posłuszni traktatom wspólnotowym, a nie prawu francuskiemu [3].

Dla francuskich nacjonalistów 19 czerwca 1998 roku to data przełomowa: dzień, w którym Francja utraciła suwerenność na rzecz Brukseli, gdyż jej ustawodawstwo zostało podporządkowane ustawodawstwu unijnemu.

Prawo wspólnotowe tworzone było z myślą o stworzeniu wewnątrz Unii warunków idealnych dla rozwoju gospodarczego. Innymi słowy, miało przyczyniać się do liberalizacji działalności gospodarczej. Jednak liberalizacja ta ogranicza się jedynie do znoszenia granic celnych pomiędzy członkami UE, jak i stopniowo pomiędzy krajami zewnętrznymi (GATT). Francuska prawica, tradycyjnie protekcjonistyczna, jest tym rozwiązaniom nieprzychylna, bojąc się taniej konkurencji zewnętrznej. Jednak to nie tu tkwi istota problemu. Instytucje unijne, stworzone do liberalizowania gospodarki, wyrodziły się w swoje przeciwieństwo, gdyż zajmują się jej coraz większą regulacją. Komisja Europejska dokonuje prawdziwej inwazji prawnej na życie społeczne państw członkowskich, re-

[3] B. Mégret: *La Nouvelle Europe. Pour la France et l'Europe des nations*, Saint-Cloud 1998, s. 9.

gulując wszystko, począwszy od sławetnej wielkości prezerwatyw, poprzez kształt misek klozetowych, aż do stopnia zakrzywienia bananów. Regulacje płynące z Brukseli to, w tej chwili, ponad 50% całości uregulowań prawnych państw członkowskich. Oznacza to, że decyzje dotyczące drobnych szczegółów życia ludzkiego nie są już podejmowane przez samych zainteresowanych, ani przez gminy czy państwa w których żyją, lecz przez Brukselę. Rola ustawodawstwa krajowego staje się coraz bardziej marginalna, a Komisja Europejska przestała być już ciałem administracyjnym, stając się ciałem o władzy wykonawczej i ustawodawczej równocześnie.

Zasada nieodpowiedzialności Komisji Europejskiej. Komisja od jakiegoś czasu przestała być emanacją państw członkowskich, której celem jest koordynowanie współpracy, lecz zaczęła żyć własnym życiem. Początkowo podległa państwom–członkom, z czasem stała się ciałem nadrzędnym wobec rządów krajowych, czego świadectwem jest wyższość jej prawodawstwa nad ustawodawstwem krajowym. Bruksela tym samym wymknęła się jakiejkolwiek kontroli europejskich narodów. Odwołując się do frazeologii demokratycznej, Mégret pyta, co ma do powiedzenia *suwerenny lud* w UE? Naród ustanawia władze krajowe za pomocą wyborów powszechnych. Tymczasem suwerenność nie tkwi już w rękach instytucji obieralnych, gdyż ponad nimi stoi Komisja Europejska (i jej legislacja), nieponosząca odpowiedzialności przed wyborcami. Ciałem kontrolującym Komisję nie jest także Parlament Europejski w Strasburgu, ponieważ jego kompetencje są nikłe. Oznacza to, że ciało, które uzyskało supremację nad państwami narodowymi, już im nie podlega, stając się oligarchiczną formułą narzucającą swoją wolę i swoje interesy państwom członkowskim. UE przestała być strukturą demokratyczną, porzuciwszy zasady, do których się odwołuje. Unia oznacza nie tylko likwidację zasady suwerenności państwa, lecz także zasady suwerenności narodu. W tych warunkach dotychczasowe instytucje państwowe stają się fikcją:

> Kiedy rolnicy, zagrożeni w swym bycie przez unijne wytyczne polityki rolnej, proszą o spotkanie z ministrem rolnictwa, to spotkają się z człowiekiem otwartym na ich problemy, który obieca im bronić ich interesów w instytucjach europejskich. Minister ten przestał już jednak

być reprezentantem władzy wykonawczej, stając się supersyndykalistą czy raczej zwykłym lobbystą (w Brukseli)[4].

Zasada podejmowania decyzji dotyczących UE, w części spraw, **metodą większości głosów**. Czyli Francja może zostać zmuszona do realizacji polityki sprzecznej z jej interesem narodowym. Przyjmując zasadę decydowania poprzez większość głosów, UE przestała być luźną konfederacją państw, przekształcając się w federację, czyli w jedno państwo. Państwa członkowskie, jeśli zdecydują się odrzucić polecenia Brukseli, narażają się na liczne sankcje natury politycznej, a nawet finansowej (Bruksela ma prawo nakładać *kame* mandaty na opornych), a nawet istnieje możliwość pozbawienia takiego krnąbrnego państwa prawa głosu, czyli jego całkowitego ubezwłasnowolnienia przez Brukselę, gdy łamie ono zasady „wolności, demokracji, szacunku dla praw człowieka i wolności zasadniczych, takich jak państwo prawa". Wedle wykładni brukselskiej, ustanowienie kary śmierci jest zaś niezgodne z prawami człowieka! Zarazem Traktat z Maastricht, nie przewidując możliwości secesji z UE, zdaje takie państwo albo na łaskę eurokratów, albo... na konieczność (zbrojnego?) buntu przeciw brukselskiej tyranii[5].

Zasada prymatu ekonomii nad kulturą. UE nie jest tworzona z myślą o zachowaniu kulturowej tożsamości Europejczyków, lecz dla ułatwienia handlu i przyśpieszenia cyrkulacji gospodarczej. Jest to unia dla producentów, konsumentów, rolników, handlowców. Człowiek nie jest tu traktowany jako Francuz czy Włoch, lecz jako byt wyłącznie ekonomiczny. Oznacza to podporządkowanie interesów narodowych, kultury sferze ekonomicznej. Stąd zgubna zasada wyższości prawa unijnego nad krajowym, gdyż ułatwia to sferom finansowym mnożenie zysków kosztem utraty suwerenności przez państwa członkowskie. Tradycyjne wartości zostały konsekwentnie wyparte przez materializm i konsumpcjonizm. Sfera polityczna została zredukowana do działalności administracyjnej, służącej promowaniu wzrostu ekonomicznego. Wszelkie sfery pozaeko-

[4] *Ibidem*, s. 33–34.

[5] Gwoli ścisłości, prawo do secesji z UE przewiduje Traktat Lizboński, przyjęty po napisaniu pracy Mégreta.

nomiczne, uznane przez Brukselę za drugorzędne, zostały poddane zasadzie relatywizmu, tolerancji, aby nie wstrzymywać gospodarki sporami światopoglądowymi. Oznacza to, że UE oparta jest na ideologii nihilizmu.

Nihilizm ten, gdzie jedynymi wartościami są pojęcia *wolnego handlu* i zysku, jest formą przygotowywania Europy do procesu globalizacji, czyli ekonomicznego, kulturowego i politycznego podporządkowania Europy Stanom Zjednoczonym i mającemu tam swoje siedziby spekulacyjnemu i internacjonalistycznemu kapitałowi. Zdaniem nacjonalistów, UE miałaby sens, gdyby powstawała jako przeciwwaga dla amerykańskiej dominacji w świecie. Tymczasem Unia powstaje, aby tę amerykańską hegemonię uznać i wtopić się w amerykańską wizję świata. UE jest zaczynem dla państwa światowego, zdominowanego przez amerykańską plutokrację.

II. "OUI" dla Europy

Sprzeciwiając się brukselskiej koncepcji zjednoczenia, francuscy nacjonaliści nie odrzucają bynajmniej idei europejskiej. Mégret pisze:

> Z pewnością naród to wspólnota o najwyższym stopniu świadomej tożsamości. (...) Naród tym niemniej nie jest najwyższą wspólnotą, gdyż ponad nim jesteśmy członkami wspólnoty cywilizacyjnej konstytuującej jedność narodów europejskich. (...) Narody europejskie są w istocie zjednoczone przez tę samą cywilizację ufundowaną na wspólnocie historii, religii, pochodzenia. (...) Europa tworzy, teraz i od zawsze, namacalną realność rodziny ludów zjednoczonych przez wspólną cywilizację [6].

Nacjonaliści odwołują się tu do definicji de Gaulle'a, że Europejczycy to „ludzie rasy białej, religii chrześcijańskiej i kultury greckiej oraz rzymskiej" [7]. Proponowana idea Europy Narodów opiera się na następujących zasadach:

---

6 *Ibidem*, s. 43–44.

7 *Ibidem*, s. 44.

Poszanowania dla zasad konstytuujących europejską tradycję. Podstawową z tych zasad jest prawo każdego narodu do kultywowania swojej tożsamości, co oznacza wyższość narodowej tradycji nad unifikującymi i kosmopolitycznymi ideologiami paneuropeizmu i globalizmu. Każdy naród ma prawo kultywować swoje tradycyjne obyczaje i szanować religię swoich przodków. Zasada budowania Europy na fundamencie cywilizacyjnym wyklucza przyjęcie do niej Turcji i państw takich jak Maroko, które do członkostwa aspirują. Z drugiej strony, oznacza także całkowite wstrzymanie imigracji spoza krajów europejskich, gdyż odmienni kulturowo emigranci zagrażają jedności cywilizacyjnej kontynentu.

Budowania Europy jako odpowiedzi na wyzwanie rzucone światu przez amerykańską plutokrację. Oznacza to, że Europa winna się kształtować jako forma obrony tradycyjnych wartości przed zalewem przez amerykańską, plebejską kulturę, opartą na zasadach materializmu i konsumpcjonizmu. Jednoczenie Europy nie powinno służyć postępowi globalizacji, lecz walce z amerykańską wizją świata i człowieka (globalizm i amerykanizm są tu traktowane zawsze jako synonimy). Nacjonaliści byliby gotowi zaakceptować ideę *narodu europejskiego*, jeśli jej celem byłaby walka z amerykańską dominacją w świecie[8]. UE nie tworzy jednak nowego narodu, a jedynie jeden rynek. Mentalność jej władców nie sięga niczego, co nie ma związku z gospodarką. W aspekcie kulturowo-narodowym, Unia jest dziełem o programie wyłącznie negatywnym:

> Europa Brukselska, skoro jest esencjalnie globalistyczna, dokonuje tylko dzieła destrukcji i nie tworzy niczego pozytywnego. Niszczy dzieło historyczne, aby na jego ruinach stworzyć wielką przestrzeń gospodarczą. Zastępuje zwycięskich wodzów, geniuszy i budowniczych naszych starożytnych narodów technokratami brukselskimi i bankierami

[8] Antyamerykanizm zawsze był silny we Francji. Pamiętajmy o nieuczestniczeniu Francji epoki Ch. de Gaulle'a w strukturach militarnych NATO. To nad Sekwaną podniosły się na prawicy pierwsze głosy przeciwko dominacji amerykańskiej nad Europą po 1945 roku. W j. polskim dostępny jest, powstały w kręgach Nowej Prawicy, *Elementarz antyamerykański* (Wrocław 1994).

z Frankfurtu. Europa Maastricht to ogień wielkiej cywilizacji oddanej na łup biurokratom i handlowcom! [9]

Odrzucenia zasady podejmowania decyzji większością głosów, na rzecz zasady jednomyślności. Oznacza to cofnięcie integracji z poziomu federacji do poziomu luźnej konfederacji, gdzie żadne państwo nie może zostać zmuszone do działania wbrew własnej woli.

Powrotu do zasady supremacji prawa krajowego nad prawem europejskim, czyli likwidacji uprawnień legislacyjnych i wykonawczych Komisji Brukselskiej, która powinna stać się czymś w rodzaju sekretariatu dla spotkań przedstawicieli suwerennych państw członkowskich, którzy będą debatowali nad wspólnymi problemami.

Odbudowy granic pomiędzy państwami unijnymi, rezygnacji z zasad wolnego handlu na poziomie międzynarodowym. Zasada wolnego handlu służy amerykańskiej ekspansji. Europa Narodów powinna prowadzić politykę protekcjonistyczną i uprzywilejować artykuły własne kosztem importowanych z zewnątrz (głównie amerykańskich) [10].

Przywrócenia zasad wolnej ekonomii wewnątrz Unii poprzez likwidację Komisji Europejskiej, która przejawia skłonności etatystyczne, centralistyczne i zajmuje się redystrybucją dochodów państw członkowskich w formie subwencji. Prowadzi to z kolei do zwyżki podatków. Unia winna być oparta na modelu konkurencji tak, aby państwa członkowskie, chcąc przyciągnąć kapitał, były zmuszone do liberalizowania własnych gospodarek; powstanie swoisty wyścig: kto szybciej zliberalizuje gospodarkę, ten szybciej przyciągnie kapitał. Zamiast brukselskiego socjalizmu, powstanie narodowy liberalizm. Będą to ze wszech miar zdrowe „zawody w regulacji rynku" [11].

---

[9] B. Mégret: *La Nouvelle Europe*, *op.cit.*, s. 61.

[10] Prezentację doktryny protekcjonizmu FN stanowi praca J.-M. Le Pena (red.): *Pour un Nouveau Protectionisme*. B.m. i r.w.

[11] B. Mégret: *La Nouvelle Europe*, *op.cit.*, s. 162.

Wszystkie te koncepcje prowadzą do idei **nowego traktatu europejskiego**, który winien zastąpić traktat z Maastricht. Jego zasada sprowadzać by się miała do zastąpienia integracji kooperacją dobrowolną członków Unii, co oznacza uznania jako świętą zasady suwerenności państwowej. Państwa członkowskie winny mieć swobodę uczestniczenia w realizacji poszczególnych projektów. Dany projekt staje się ogólnounijny, jeśli zaakceptują go jednomyślnie wszyscy członkowie. Ci, którzy są mu przeciwni, nie będą mogli być zmuszani do partycypacji w nim. Nacjonaliści proponują siedem paktów dla członków przyszłej unii: 1) O unii celnej. 2) O wspólnym rynku. 3) O wspólnej polityce rolnej. 4) O unii monetarnej. 5) O współpracy kulturalnej. 6) O sojuszu wojskowym (w praktyce oznacza to likwidację NATO, będącego, zdaniem nacjonalistów, narzędziem amerykańskiej dominacji). 7) O sądzie europejskim, który działałby na zasadzie arbitrażu [12]. Zasady dobrowolności, wyższości prawa krajowego i jednomyślności wykluczają centralistyczny model UE. Każde państwo ma prawo w każdej chwili wycofać się z któregoś z paktów lub do niego przystąpić, jak i posiada prawo wycofania się z członkostwa w unii.

Pierwodruk: *Francuska prawica narodowa a Unia Europejska*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2002, nr 44, s. 49–54.

[12] *Ibidem*, s. 94–95.

Część V

Prawica hiszpańskojęzyczna

Doktryna polityczna Hiszpanii Franco

W niniejszym tekście będziemy mówili o *doktrynie* Hiszpanii rządzonej przez gen. Francisco Franco, a nie o *ideologii*. Hiszpania frankistowska nie posiadała żadnej oficjalnej ideologii i posiadać nie mogła, co wynikało z dwóch przyczyn:

1) Ideologia to całościowy, totalny projekt urządzenia świata, gdyż zawiera odpowiedzi na wszystkie ważne dla ludzi pytania, wskazując rozwiązania nie tylko polityczne, ustrojowe, gospodarcze, ale nawet moralne, co czyni ją antytezą poglądu tradycyjnego, opartego na religii [1]. Tak rozumianej ideologii w Hiszpanii frankistowskiej nigdy nie było i być nie mogło, gdyż podstawę tego systemu politycznego stanowiła religia katolicka, czyli wizja świata tradycyjna, powstała w okresie *przedideologicznym* (czyli przed 1789 rokiem). Każda ideologia powstaje w opozycji do tegoż świata tradycyjnego i jego religijnej legitymizacji.

2) Nawet gdyby oficjele czy intelektualiści frankistowscy chcieli taką ideologię spreparować na zapotrzebowanie polityczne, to nie byłoby to możliwe, ponieważ frankizm nigdy nie był jednolitym stronnictwem politycznym. Narodził się z wojny domowej lat 1936–1939 i jego organizacyjnym fundamentem była armia. Frankistowska *Falange* skupiała wszystkie te siły polityczne, które w 1936 roku zbuntowały się przeciwko lewicującej republice. Javier Tusel stwierdza, że doktryna frankizmu stanowi „połączenie programów wszystkich prawic z czasów Drugiej Republiki i ma za swój fundament jedności radykalną negację zasad, na których była ona ustanowiona. To, co Republika chwaliła jako laicyzm,

[1] A. Wielomski: *Ideologia*. [w:] *Idem*, J. Bartyzel, B. Szlachta: *Encyklopedia polityczna*, t. I, Radom 2007, s. 129–134.

wolność szerzenia poglądów, parlamentaryzm, polaryzację i pluralizm partyjny, frankizm przedstawiał jako swoje przeciwieństwo"[2]. W ramach *Falange* znajdziemy więc wszystkie siły polityczne mieszczące się od centrum po skrajną prawicę. Mamy tu więc chadeków, katolików społecznych, karlistów (tradycjonaliści), faszyzujących falangistów, prawicowych liberałów, autorytarnych nacjonalistów, działaczy Opus Dei[3]. Dla tak szerokiego spektrum politycznego trudno byłoby utworzyć spójną ideologię polityczną. Co więcej, każda taka próba oznaczałaby w praktyce zawężenie zaplecza politycznego dyktatury, gdyż zmuszałaby rozmaite frakcje — którym proponowana ideologia nie odpowiadałaby — albo do przejścia na stronę opozycyjną, albo na nieszczere wspieranie reżimu. Trudno bowiem wyobrazić sobie stworzenie ideologii *ekumenicznej*, pod którą może podpisać się katolicki tradycjonalista i ultranowoczesny faszysta, ekonomiczny liberał i zwolennik gospodarki planowej.

W politologii hiszpańskiej te poszczególne grupy wspierające dyktaturę Franco określa się mianem *rodzin politycznych*, w czym dostrzega się rodzaj limitowanego pluralizmu politycznego, który stoi na antypodach scentralizowanej i zwartej ideologicznie partii politycznej typu totalitarnego, gdzie frakcyjność postrzegana jest w kategoriach zamachu na podstawy ustroju[4]. Zamiast mówić o ideologii frankizmu, historycy wolą więc mówić o łączącej wszystkie te nurty wspólnej mentalności politycznej[5].

Jednak z punktu widzenia historyka myśli politycznej określenie *mentalność* jest wysoce nieprecyzyjne. Wskazuje ono jedynie na to, że frankizm nie posiada zwartej, doktrynersko pojętej, ideologii. Musi jednak posiadać dekalog kilku czy kilkunastu idei, które łączą poszczególne *rodziny polityczne*, czyli pewną wizję światopoglądową, ustrojową czy poli-

---

[2] J. Tusell: *La dictadura de Franco*, Madrid 1996, s. 162.

[3] A. Miguel: *Sociologia del Franquismo*, Barcelona 1975, s. 143–236; A. Wielomski: *Hiszpania Franco*, *op.cit.*, s. 197–199.

[4] J. Linz: *From Falange to Movimiento: The Role of a Single party in an Authoritarian Regime*. [w:] S. Huntington, C.H. Moore: *Authoritarian Politics in Modern Society*, New York 1970, s. 128n.; G. Hermet: *L'Epagne de Franco*, Paris 1974, s. 246n; R. Beck: *Das Regierungssystem Francos*, Bochum 1979, s. 63–64, 100–101.

[5] J. Tusell: *La dictadura...*, s. 103, 164.

tyczną o zdecydowanie niższym — w porównaniu z ideologiami — stopniu konkretyzacji i szczegółowości opisu. Można więc zjawisko to nazwać mianem *doktryny* hiszpańskiego frankizmu czy też jego *filozofii politycznej*.

Proponujemy zanalizować tak pojętą *doktrynę frankistowską* pod dwoma aspektami: 1) Doktryn cząstkowych poszczególnych nurtów tworzących frankizm. 2) Ogólnych zasad wspólnych dla tych poszczególnych nurtów, o których możemy powiedzieć, że konstytuują doktrynę frankizmu jako takiego.

I. Doktryny cząstkowe frankizmu

W książce *Hiszpania Franco. Źródła i istota doktryny politycznej* wyróżniliśmy cztery wielkie tradycje polityczne, często sięgające korzeniami nie tylko XIX, ale nawet i XVIII wieku, które wspólnie tworzą grunt ideowy i społeczny pod frankizm: tradycjonalistyczny karlizm, tradycja madryckiego autorytaryzmu, nacjonalizm pokolenia '98, faszyzujący falangizm [6].

1) Karlizm

Nazwa *karlizm* (*el carlismo*) pochodzi od imienia legitymowalnego pretendenta do tronu Hiszpanii Don Carlosa (1788–1855), który z pogwałceniem praw fundamentalnych hiszpańskiej korony został pozbawiony władzy przez swojego starszego brata Ferdynanda VII, w wyniku czego koronę odziedziczyła jego córka Izabela II. Ten spór dynastyczny wywołał kilka wojen domowych (1833–1839, 1847–1849, 1872–1876).

Teoretycznie spór toczy się wyłącznie o prawowitość władzy dynastycznej i w oczach apologetów karlizmu jest zagadnieniem tzw. legitymizmu, czyli prawowitości władzy, a konkretnie jednej z linii dynastycznych [7].

---

[6] A. Wielomski: *Hiszpania Franco*, *op.cit.*, s. 21–182.

[7] J. Bartyzel: *„Umierać, ale powoli!" O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2002, s. 244n.; *Idem*: *Karlizm*. [w:] *Encyklopedia „białych plam"*, t. IX, Radom 2003; M. Ayuso: *Qué es El Carlismo*, Buenos Aires 2005, s. 11–14.

Większość badaczy nie podziela jednak tego *idealistycznego* poglądu, co więcej, nie podzielali go nawet niektórzy karliści lub osoby im bliskie[8]. Badacze wskazują, że karlizm — pod innymi nazwami („Persowie", „malkontenci", „realiści") — pojawił się jeszcze przed Don Carlosem, a imię pretendenta stało się zaledwie zwornikiem, symbolem, wokół którego gromadzili się przeciwnicy świata nowoczesnego, przede wszystkim liberalizmu we wszystkich jego postaciach doktrynalnych, politycznych i ekonomicznych[9].

Istotą karlizmu jest więc fundamentalny antyliberalizm w rozumieniu przednowoczesnym. Karlizm jest nie tyle antyliberalny, co przedliberalny, gdyż odrzuca emancypację społeczną, indywidualizm i społeczeństwo masowe, przeciwstawiając tym postulatom tradycjonalistyczną wizję świata przedliberalnego, na poły feudalnego, co znakomicie obrazuje dewiza *Dios, Patria, Rey, Fueros* (Bóg, Ojczyzna, Król, Stare i Lokalne Prawa). Ruch ten jest dogłębnie katolicki, przy czym nie jest to ani katolicyzm intelektualistów, ani religijność powierzchowna. Przeciwnie, to religijność przeniesiona prosto z epoki Kontrreformacji, religijność szkół jezuickich i Ignacego de Loyoli. Karlizm jest także ruchem patriotycznym w tym sensie, że hołduje tzw. klasycznemu pojęciu ojczyzny (ziemia przodków i tradycyjne prawa). W żadnym wymiarze nie jest jednak nacjonalistyczny, gdyż nacjonalizm wydawać się musi religią wyemancypowanej masy, ideologią wielkomiejską. Tradycjonaliści zaś głoszą pochwałę tradycyjnej wsi i panujących tu przedkapitalistycznych, patriarchalnych stosunków. Tę tradycyjną, religijną wspólnotę trzeba uchronić przed zgubnymi wpływami miasta i głoszonych tu ideologii

---

[8] C. Ochoa de Zabalegui: *La voz de Navarra contra un folleto liberal.* [w:] V. Garmendia (red.): *Jaungoicoa eta foruac. El carlismo vasconavarro frente a la democracia española (1868–1872)*, Bilbao 1999, s. 251, 257–258; J. Balmes: *Antologia politica, op.cit.*, t. II, s. 40–41, 45–46.

[9] G. Dufour: *Pourquoi les Espagnols prirent–ils les armes contre Napoléon?* [w:] *Les Espagnoles et Napoléon. Actes du colloque international d'Aix–en–Provence, 13–15 octobre 1983*, Aix–en–Provence 1984, s. 317–334; A. Wilhelmsen: *La teoría del Tradicionalismo político español (1810–1875): Realismo y Carlismo.* [w:] S. Payne (red.): *Identitad y nacionalismo en la España contemporánea: el carlismo 1833–1975*, Madrid 1996, s. 26n.; *Idem*: *La formación del pensamiento político del carlismo (1810–1875)*, Madrid 1998, s. 184n.

człowieka masowego: liberalizmu, nacjonalizmu, socjalizmu. Celowi temu służyć mają wzmiankowane *fueros*, czyli lokalne, kolektywne wspólnoty i autonomie, dla których trudno nawet znaleźć odpowiednie słowo w wokabularzu liberalnym, gdyż nie chodzi tu o decentralizację (decentralizacja oznacza uprzednią centralizację, a więc prawa samorządowe pochodzą z nadania państwa, podczas gdy *fueros* są starsze niż państwo i wobec jego prawodawstwa uprzednie)[10]. W staropolszczyźnie odpowiadały im *lauda*.

Projekt karlistowski jest więc skrajnie retrogradyczny, ale nie to było jego problemem, skoro w pewnych grupach społecznych przetrwał w postaci niezmienionej do drugiej połowy XX wieku. Problemem było wcielenie go w życie tam, gdzie ludzie hołdowali już liberalizmowi. Jako ruch mentalnie neofeudalny i przeciwstawny nowożytnej koncepcji państwa, karliści nie mogli dla jego realizacji użyć ani królewskiego nowoczesnego absolutyzmu, ani tym bardziej dyktatury. Mieli więc zwartą doktrynę, ale nie mieli politycznego narzędzia[11].

2) Madryccy autorytaryści

Mentalność tradycjonalistyczna karlistów uniemożliwiała im znalezienie *narzędzia politycznego* dokonania Restauracji. Zostało ono odkryte jeszcze w połowie XIX wieku przez Jaime'a Balmesa i Juana Donosa Cortèsa, czyli przez myślicieli bliskich karlizmowi ideowo, którzy jednak — kierując się zmysłem propaństwowym i legalizmem — popierali liberalne rządy w Madrycie[12]. Mamy więc do czynienia

---

10 E. Olcina: *El carlismo y las autonomias regionales*, Madrid 1974, s. 159–160, 178–180.

11 Zob. np. J. Vazquez de Mella: *Antologia*, [www.terra.es], s. 47; A.J. de Vildósola: *La solucion española en el rey y en la ley*. [w:] V. Garmendia (red.): *Jaungoicoa eta...*, s. 72; V. Pou: *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*. [w:] A. Bullón de Mendoza (red.): *Las guerras carlistas en sus documentos*, Barcelona 1998, s. 101–102.

12 J.T. Graham: *Donoso Cortès. Utopian Romanticist and Political Realist*, Columbia 1974, s. 53; J.J. Kennedy: *Donoso Cortès as Servant of the State*, „The Review of Politics", 1952, t. 14, nr 4, s. 524, 538–539; F. Suárez Verdaguer: *Introduccion a Donoso...*, s. 66; G. Alférez: *Historia del Carlismo*, Madrid 1995, s. 109–116.

z myślicielami dogłębnie propaństwowymi, ideowo tradycjonalistycznymi, którzy jednak popierają legalny (choć nielegitymowany) rząd w Madrycie, gdzie prym wiodą tzw. liberałowie arystokratyczni (zwani z francuska *doktrynerami*) [13].

Tradycyjnie dyktaturę uważano w XIX wieku za narzędzie lewicowej i rewolucyjnej polityki. Znani wtenczas dyktatorzy — Oliver Cromwell, Maksymilian Robespierre — unurzani byli po kostki we krwi prawowitych monarchów. Jeśli prawica już popierała jakieś rządy autorytarne, to co najwyżej w wykonaniu absolutnych królów. Pozakrólewski autorytaryzm postrzegany był jednoznacznie jako rewolucyjny [14].

W literaturze na temat historii myśli prawicowej błędnie przyjęło się, że dyktatura została przez prawicę odkryta w czasie Wiosny Ludów, a ideę tę po raz pierwszy wyraził Donoso w swojej słynnej mowie o dyktaturze w styczniu 1849 roku [15]. Nie jest to jednak prawdą. Idea prawicowej, kontrrewolucyjnej dyktatury po raz pierwszy pojawia się u Balmesa dokładnie 5 lat wcześniej — w styczniu 1844 roku [16].

Jaime Balmes definiował dyktaturę jako „przejęcie wszystkich władz, zawieszenie wszystkich praw", czyli reżim „nietolerujący oporu, nieznający ograniczeń; w oczach którego prawo jest czczym słowem, kawałkiem papieru, nieznającym żadnych praw i innych reguł poza ratunkiem ludu" [17]. Władza dyktatorska jest nadzwyczajna, nieograniczona prawem ludzkim ani Boskim, jak to się działo z władzą katolickich monarchów. Balmes przytacza anegdotę z życia Cromwella, którego spytano: *Dlaczego nie przyjmiesz tytułu królewskiego, a zadowalasz się tytułem protektora?* Cromwell miał na to odpowiedzieć: *Ponieważ,*

---

[13] Nt. liberalizmu arystokratycznego w Hiszpanii zob. G. Maura: *El liberalismo doctrinario*, „Revista de Estudios Politicos", 1946, nr 22–23, s. 73–98.

[14] A. Chrząszczewski: *Od sejmowładztwa do dyktatury*, Warszawa 1930, s. 16–17; C. Schmitt: *La dictadura*, *op.cit.*, *passim*, szcz. s. 75–112, 173–220; J. Bainville: *Les Dictateurs*, *op.cit.*, s. 43–83.

[15] J. Donoso Cortès: *Oeuvres*, *op.cit.*, t. I s. 307–338. Pogląd o pierwszeństwie Donosa wyraża np. C. Schmitt: *Donoso Cortès...*, s. 103n.; R. Skarzyński: *Konserwatyzm*, *op.cit.*, s. 182n.

[16] J. Balmes: *Antologia politica*, *op.cit.*, t. I, s. 287n.

[17] *Ibidem*, t. I, s. 288.

odpowiem w ten sposób, cały świat wie, jakie są granice władzy królów, a nikt nie wie, dokąd sięga władza protektora [18].

Zdaniem Balmesa i Donosa, Europa jest zagrożona przez rewolucję demokratyczną, po której przyjdzie rewolucja socjalna uwieńczona dyktaturą fanatyków. Nie wybieramy więc między wolnością a jej brakiem, lecz, jak pisze Donoso,

> pomiędzy dyktaturą spiskowców a dyktaturą rządu. Przy takiej alternatywie wolę dyktaturę rządu, jako mniej ciężką i mniej wstydu przynoszącą. Chodzi o wybór pomiędzy dyktaturą idącą z dołu i dyktaturą idącą z góry — ja wybrałem tę z góry, ponieważ ma ona jako swój fundament ludzi czystszych i uczciwszych. Chodzi wreszcie o wybór między dyktaturą sztyletu a dyktaturą szpady — ja wybieram dyktaturę szpady, ponieważ jest szlachetniejsza [19].

Sytuacja jest krytyczna nie tylko z powodu uwarunkowań politycznych, ale i ustrojowych: władza monarchów ograniczona jest obyczajem, tradycją, prawami naturalnymi i nie są oni zdolni odeprzeć rewolucji, gdyż nie umieją dopuścić się tego, co konieczne — fizycznej rzezi rewolucjonistów bez oglądania się na zasady moralne [20]. W takiej sytuacji potrzebna jest dyktatura: jako narzędzia ratunku tradycyjnego porządku. Dyktatura ta stoi nie tylko ponad normami prawnymi, ale nawet i moralnymi. Może wszystko, byle tylko zatrzymać potop rewolucyjny.

3) Nacjonaliści pokolenia '98

Projekt karlistowski jest całkowicie retrogradyczny i można mu postawić zarzut braku programu dla ludności spoza wsi, szczególnie dla populacji miejskiej. Niczego nie zmieni tu *narzędzie* w postaci dyktatury. Prawica hiszpańska musiała także znaleźć program dla klasy średniej,

---

[18] *Ibidem.*

[19] J. Donoso Cortès: *Oeuvres, op.cit.*, t. I, s. 337.

[20] *Ibidem*, t. II, s. 159, 342.

dla ludności z miasta. W tym miejscu pojawia się kolejny podkomponent frankizmu: nacjonalizm.

Nacjonalizm zawsze był ruchem miejskim, powstającym w sytuacji utraty tradycyjnej tożsamości, alienacji z lokalnych zależności i wielopokoleniowej rodziny. Po utracie poczucia lokalnej tożsamości, pojawia się tożsamość *zastępcza* w postaci poczucia przynależności narodowej [21]. Nacjonalizm był więc pierwotnie ruchem modernizacji, któremu sprzyjał rozwój kapitalizmu niszczącego tradycyjne struktury społeczne. Był on także formą świeckiej, zastępczej religii, która — jako ideologiczny *ersatz* — zastępowała religię objawioną. Dlatego też nacjonalizm był odrzucany przez arystokrację oraz kręgi tradycjonalistyczno-katolickie, także w Hiszpanii [22].

Nowoczesny nacjonalizm pojawił się w Hiszpanii jako reakcja na klęskę militarną w wojnie ze Stanami Zjednoczonymi w 1898 roku. Dlatego jego twórców nazywano Pokoleniem '98. Do czołowych twórców tego nurtu możemy zaliczyć Miguela de Unamuna i Ramira de Maeztu. Pierwotnie ruch był skrajnie nowoczesny, modernistyczny. Twórcy pokolenia '98 nie chcieli konserwować Hiszpanii pobitej w 1898 roku, zapóźnionej, pozbawionej siły politycznej, militarnej i gospodarczej, rolniczej, niepiśmiennej. Ulubionym słowem nacjonalistów było „nowoczesność" (*modernizmo*), a politycznie byli umiejscawiani pośród liberałów [23].

Główny ideolog ruchu — Ramiro de Maeztu — szybko pchnął go w kierunku konserwatywnym i katolickim, w kwestiach światopoglądowych zbliżając go do karlizmu, tyle że bez charakterystycznego dla tradycjonalizmu elementu zaściankowości (w rozumieniu: zainteresowania tylko tym, co lokalne), na korzyść neoimperialnej kulturowo wizji *Hispanidad*, czyli wspólnoty kulturowej Półwyspu Iberyjskiego i Ameryki

[21] Np. E. Gellner: *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991, s. 36n; H.-U. Wehler: *Nationalismus, op.cit.*, s. 17n.; P. Lawrence: *Nacjonalizm. Historia i teoria*, Warszawa 2007, s. 180n.

[22] G. Newman: *The Rise of English Nationalism. A Cultural History 1740–1830*, New York 1987, s. 21–48; A. de Blas Guerrero: *Sobre el nacjonalismo...*, s. 32–36.

[23] E.D.L. Shaw: *The Generation of 1898 in Spain*, London 1975, s. 5; E. Górski: *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*, Wrocław 1982, s. 150n.; *Idem*: *Z dziejów hiszpańskiej myśli liberalnej*. [w:] R. Skarzyński (red.): *Studia nad liberalizmem*, Warszawa 1995, s. 50n.

Łacińskiej, opartej o zasady rzymskiego katolicyzmu, co symbolizuje dewiza „żyć i umierać dla większej chwały Boga" (*vivir y morir para la mayor gloria de Dios*)[24].

Mimo to nacjonaliści pozostali zwolennikami modernizacji ekonomicznej; nie byli nostalgikami, przeciwnie, stali zwróceni twarzą ku przyszłości. Bolączką *Hispanidad* nie jest brak ludzi, brak idei. Jest nim brak środków materialnych. Świat *Hispanidad* musi pomścić swoją klęskę roku 1898 i wyrównać rachunki z protestanckim, nihilistycznym światem angloamerykańskim, a nie ma czym. W tym celu należy dokonać przyśpieszonej modernizacji ekonomicznej, stawiając na kapitalizm, akumulację i wolny rynek. W 1927 roku Maeztu stwierdza, że „bez solidnej bazy ekonomicznej, ideał iberoamerykański jest tylko marzeniem"[25]. Celem nacjonalizmu jest połączenie duchowej kontrrewolucji i materialnej rewolucji poprzez „poszukiwanie syntezy Loyoli i Peñafloridy, zaświatów z doczesnością, religii z ekonomią, aby poprawić świat"[26].

Do frankizmu nacjonalizm wnosi nowy element: przyśpieszoną modernizację ekonomiczną przy zachowaniu tradycyjnych wartości.

4) Falangiści

Ideologie totalitarne stanowią zdradzieckie lekarstwo na chorobę alienacji cechującą społeczeństwo masowe. Ideologie takie przywracają poczucie sensu, wiarę w jakieś ponadjednostkowe wartości, czyli coś, czego masom nie może i nie umie dać liberalizm, który jest ideologią wątpiącej i osamotnionej jednostki. Ich pożywką jest okres kryzysów liberalizmu, szczególnie gdy zapaść ma charakter ekonomiczny. Okres międzywojenny to połączenie kryzysu powojennego, pauperyzacji klasy średniej w wyniku zjawisk inflacyjnych i przerażenia wywołanego przez kryzys gospodarczy 1929 roku. Wszystkie te zjawiska wywołały

[24] R. de Maeztu: *Defensa de la Hispanidad*, Madrid 1998, s. 160.

[25] Cyt. za: A. Botti: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*, Madrid 1993, s. 69.

[26] R. de Maeztu: *El sentido reverencial del dinero*, Madrid 1957, s. 280.

pojawienie się idei prawicowej sprzymierzonej z socjalnymi, lewicowymi poglądami ekonomicznymi.

W Hiszpanii faszyzm nie miał jednak początkowo wielkiego powodzenia. Katolicka tożsamość Hiszpanów powodowała, że musiał być i był ostentacyjnie katolicki, a w swoim światopoglądzie ocierał się jeśli nie o karlistowską, to dogłębnie tradycyjną wizję świata [27]. Musiał więc wyrzec się charakterystycznego dla siebie zachwytu nad modernizacją [28]. Poza tym Hiszpania nie brała udziału w I wojnie światowej. Brak powojennego kryzysu związanego z demobilizacją, brak urażonej dumy narodowej z powodu przegranej, słabość przemysłu — spowodowały, że kryzys 1929 roku nie był tak mocno odczuwany, nastroje społecznie rewolucyjne nie były w Hiszpanii nadmiernie silne. Z tego powodu propaganda faszyzującej *Falange Española* nie trafiała na podatny grunt. Jej działacze, na czele z Josém Antoniem Primem de Riverą, wyszli z szeregów prawicy, dążąc do utworzenia hiszpańskiego odpowiednika faszyzmu włoskiego, czyli prawicy socjalnej — konserwatywnej w polityce oraz kulturze i rewolucyjnej w ekonomii [29].

Przed wybuchem wojny domowej w 1936 roku *Falange Española* pozostawała politycznym marginesem, skupiając zaledwie kilka tysięcy członków. Jej demagogia socjalna trafiała w próżnię. Partia dla prawicy była nazbyt *bolszewicka* w kwestiach gospodarczych, dla lewicy zupełnie niewiarygodna, choćby z tego powodu, że na jej czele stał syn byłego dyktatora Miguela Prima de Rivery (dyktatura lat 1923–1930), nie wspominając o manifestowanym katolicyzmie [30]. Dobrze wyraził to

---

[27] G. Almirante: *José Antonio Primo de Rivera*, Roma 1980, s. 81, 93–94; S.G. Payne: *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona 1997, s. 244n.; L.M. Sandoval: *José Antonio visto a derechas*, Madrid 1998. s. 20, 32, 34–45, 127–129, 150–151; A. Imatz: *José Antonio, la Phalange Espagnole et le national-syndicalisme*, Paris 2000, s. 95, 114.

[28] Np. J. Gregor: *Fascism and Modernization, op.cit.*; E. Schütz: *Wprowadzenie, op.cit.*, s. 84n.

[29] J.A. Primo de Rivera: *Obras completas*, Madrid 1959, s. 172, 224, 233, 439, 485; *Idem*: *La Reponse de l'Espagne. Textes choisis*, Madrid 1964, s. 88, 155n., 187, 245, 269, 605–606, 837, 869.

[30] S.M. Ellwood: *Falange Española; from fascism to francoism.* |w:] M. Blinkhorn: *Spain in Conflict 1931–1939: Democracy and its Enemies*, London 1986, s. 210.

francuski faszysta Maurice Bardèche, który pisze, że José Antonio to „anioł, który wyraził sen o faszyzmie"[31], ale — dodajmy — nie znalazł dla tego snu zaplecza społecznego.

Mimo że jako projekt polityczny *Falange* poniosła porażkę, Primo de Rivera został zamordowany w 1936 roku, a partia straciła w czasie wojny domowej większość swoich kadr, to nie jest przypadkiem, że Franco sięgnął do jej symboliki, nazywając tak swoją oficjalną monopartię. *Falange* miała w sobie młodość, dynamizm, umiejętność rzucenia haseł do mas. Sięgnięcie po jej wzorce umożliwiało frankizmowi stanie się nurtem nowoczesnym politycznie, wzorującym się na wizażu modnego wówczas faszyzmu[32]. Tym samym frankizm — dogłębnie reakcyjny w swojej treści — uzyskiwał wizerunek nowoczesności, dzięki któremu mógł trafić do szerokich grup ludności, szczególnie do robotniczych przedmieść.

II. Doktryna frankizmu

Omówienie czterech głównych nurtów hiszpańskiej prawicy, jakie ukształtowały się do wybuchu wojny domowej w 1936 roku, było niezbędne dla zrozumienia frankizmu. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, a wręcz dziwną, że w okresie kilkudziesięciu lat rządów frankistów nie pojawił się tam ani jeden wybitny filozof polityczny (rozumiemy przez to: umysł oddziaływujący poza Hiszpanię); nie narodził się tam żaden nowy nurt filozofii politycznej. Gdybyśmy mieli scharakteryzować wkład frankizmu do rozwoju refleksji prawicowej na gruncie teoretycznym, to musimy uznać, że nie powstała tu żadna nowa godna odnotowania idea. Wkład teoretyczny frankistów polega na czymś zupełnie innym: na dokonaniu syntezy czterech opisanych wcześniej kierunków doktrynalnych.

Musimy pamiętać, że tylko z perspektywy badacza historii idei prawica hiszpańska posiada cztery nurty. To wizja stworzona *ex post*, metahistoryczna i wyzuta z kontekstu dziejowego. Omówione cztery koncepty na prawicę, z powodów historycznych były ze sobą częstokroć

[31] Cyt. za: H. Michel: *Les fascismes*, Paris 1977, s. 92–93.

[32] B. Gola, F. Ryszka: *Hiszpania*, Warszawa 1999, s. 257, 259.

tak skłócone, że nie wyobrażały sobie nie tylko możliwości politycznej współpracy, lecz nie dostrzegały niczego, co je łączy. Tradycja karlistowska tworzyła się przecież w opozycji do obozu królewskiego w Madrycie — zdominowanego przez prawicowych liberałów — i pomiędzy tymi dwoma *rodzinami politycznymi* znajduje się morze krwi przelanej w ciągu trzech zbrojnych powstań w XIX wieku. Możliwość takiej współpracy w XIX wieku uznawało tylko katolickie, ale marginalne, skrzydło obozu w Madrycie (Donoso Cortès), które dostrzegło, że spór przesuwa się z linii tradycjonalizm — prawicowy liberalizm ku nowym liniom podziału: pomiędzy szeroką pojętą prawicą a ruchem socjalistycznym [33].

Nacjonaliści i falangiści stanowili mutacje obozu madryckiego, gdyż pierwotny liberalizm tej formacji na początku XX wieku przekształcił się w nacjonalizm, stając się czymś podobnym do niemieckiej tzw. rewolucji konserwatywnej [34]. Odrzucając liberalizm, nurt ten częściowo zbliżył się do karlizmu, ale nadal charakteryzowała go mentalność nowoczesna, o czym zaświadcza faszyzująca *Falange*, którą karliści traktowali jako rodzaj nacjonalistycznego bolszewizmu o mętnych fundamentach religijnych, podczas gdy falangiści uważali karlistów za reakcyjny ruch z innego świata. Karliści liberalizmowi przeciwstawiali system neofeudalny, a więc chcieli cofnąć świat; falangiści przeciw liberalizmowi proponowali model totalitarny, czyli chcieli wybiec do przodu, wzorując się na faszyzmie [35].

Pierwszą poważną próbę — na gruncie politycznym, a przede wszystkim doktrynalnym — połączenia wszystkich nurtów prawicy wobec zbliżającej się lewicowej apokalipsy stanowiła *Acción Española* (1931–1936), wzorowana na francuskiej *Action Française* (co widać choćby po nazwie). Genetycznie była to grupa prawicowych zwolenników obozu w Madrycie, poszerzona o takie postacie jak karlista Victor Pradera czy nacjonalista Ramiro de Maeztu. Ale do periodyku *Acción Española* pisywał np. także faszysta Ramiro Ledesma Ramos [36].

---

[33] J. Donoso Cortès: *Oeuvres*, *op.cit.*, t. III, s. 286n., 414n.

[34] J.G. Pecharroman: *Conservadores subversives*, *op.cit.*, s. 2.

[35] A. Villanueva: *El carlismo navarro durante el primer franquismo: 1937–1951*, Madrid 1998, s. 68–94; S.G. Payne: *Franco y Jose...*, s. 410, 412, 488.

[36] Na temat tej organizacji zob. L.M. Ansón: *Acción Española*, Zaragoza 1960; C. Garcia Prous: *Acción Española*, „*Estudios de Información*", 1972, nr 21–22, s. 163–202;

Inicjatywa ta nie powiodła się, choć samo jej zaistnienie świadczy o tym, że na prawicy hiszpańskiej pojawiło się zrozumienie faktu, że stare linie podziału, np. uwarunkowane kwestiami legitymizmu dynastycznego, mają wtórne znaczenie wobec zagrożenia ze strony lewicy, prącej do pełni władzy. A w takiej sytuacji spory o legitymizm poszczególnych linii dynastycznych mają nikłe znaczenie i należy gromadzić się wokół tego, kto realnie jest zdolny powstrzymać siły rewolucyjne bez względu na jego ewentualne braki w legitymizmie czy nawet plebejskie pochodzenie. Historyczna rola *Acción Española* polega na rzuceniu pomysłu przełamania historycznych podziałów, odłożenia do szafy sporów legitymistycznych i stworzenie wielkiej, antyrewolucyjnej, *ekumenicznej* organizacji prawicy.

Dzieła tego dokonał gen. Franco — raczej żołnierz niż polityk, a na pewno nie ideolog. Zapewne właśnie brak tego historycznego obciążenia spowodował, że mógł on dokonać takiej syntezy.

Dokładne sprecyzowanie poglądów Franco nie jest możliwe, jest zresztą wątpliwe, czy polityk ten posiadał zdefiniowany system filozofii politycznej [37]. Stanley Payne tak charakteryzuje jego poglądy: „Franco osobiście miał wielki szacunek dla doktryny tradycjonalistycznej, ale zarazem uważał, że potrzeba umieć mobilizować masy, aby skonsolidować instytucjonalnie nowy system w wieku XX" [38]. Dlatego ten pragmatyk polityczny od karlistów wziął katolicką ideę państwa, od autorytarystów metodę przeprowadzenia kontrrewolucji i ustabilizowania jej rządów, od nacjonalistów bezgraniczne przywiązanie do Hiszpanii, a potem także pogląd o potrzebie jej ekonomicznej modernizacji, a od falangistów charakterystyczną dla ruchów faszystowskich ludową i porywającą masy frazeologię.

Pragmatyzm Franco powoduje, że dosyć trudno jest wytyczyć tu precyzyjną doktrynę polityczną (o ideologii nie wspominając). Pamiętaj-

---

J.J. Badia: *Acción Española...*, s. 827–847; G. Pecharromán: *Pensamiento contrarrevolucionario y Revolución Francesa: el caso de „Acción Española"*, „Estudios de Historia Social", 1986, nr 36–37, s. 289–294; G. Cuevas, P. Carlos: *Acción Española, op.cit.*

[37] A. Wielomski: *Hiszpania Franco, op.cit.*, s. 271n.

[38] S.G. Payne: *El carlismo en la politica española 1931–1939*. [w:] *Idem* (red.): *Identitad y...*, s. 111.

my, że w ramach frankizmu cały czas funkcjonują poszczególne *rodziny polityczne*, a rządy Franco są zwykle periodyzowane w zależności od tego, która z *rodzin* aktualnie dominuje w rządzie (dominacja nie oznacza wykluczenia pozostałych kierunków i usunięcia ich z obozu rządzącego). Historycy dzielą okres dyktatury frankistowskiej w Hiszpanii na etapy: falangistowski (1939–1945), chadecki (1946–1957), technokratyczny (1957–1969) i schyłkowy (1969–1977)[39]. Poszczególne periody dzieli nie tylko stopień opresyjności stosowanej wobec przeciwników politycznych, ale np. tak fundamentalna kwestia, jak stosunek do wolnej gospodarki. Podczas gdy falangiści realizują ekonomię centralnie kierowaną, to technokraci uczynili z Hiszpanii jedno z najbardziej wolnorynkowych państw świata. Wytyczając doktrynę frankizmu możemy więc zapisać w niej tylko te elementy, które przez kilkadziesiąt lat nie uległy zmianie.

1. Katolicyzm

Cechą specyficzną frankizmu, a szerzej — wszystkich nurtów tworzących tę doktrynę poza niektórymi środowiskami falangistowskimi — jest niemożność artykulacji filozofii politycznej w oderwaniu od katolicyzmu, co zasadniczo różni ten nurt od jego odpowiedników we Francji (*Action Française*) czy Niemczech (rewolucja konserwatywna), których doktryna mniej lub bardziej związana była z chrześcijaństwem, ale mogła funkcjonować samoistnie.

Frankizm istnieje tylko jako doktryna polityczna, stanowiąca rozwinięcie katolickiej nauki społecznej w jej ujęciu przedsoborowym, czyli w takim, gdzie religia nie jest traktowana jako prywatna sprawa jednostki. Frankizm jest doktryną polityczną państwa katolickiego, gdzie religia rzymska jest fundamentem systemu politycznego, jest uznana za religię stanu, a z nauczania papieskiego wypływa jasno sformułowana wizja polityczna. Właśnie kierując się tą przesłanką formułujemy tezę,

[39] G. Hermet: *L'Epagne de Franco*, *op.cit.* s. 86–87; P. Preston: *Populism and parasitism: the Falange and the Spanish establishment 1939–75.* [w:] M. Blinkhorn (red.): *Fascits and Conservatives. The radical right and the establishment in twentieth-century Europe*, London 1990, s. 139.

że frankizm nie miał szans przetrwać reform Soboru Watykańskiego II, który — radykalnie zrywając z Tradycją katolicką, postulującą budowę państwa opartego na religii — ogłosił oddzielenie Kościoła od państwa, a religię uznał za sprawę prywatną jednostki; innymi słowy, przyjęto pogląd, że religia nie jest i być nie może faktem politycznym[40]. Dla doktryny politycznej, która sama definiuje się jako swoista nadbudowa polityczna i wyraz instytucjonalny katolickiej nauki społecznej, zdarzenie takie musiało oznaczać polityczną katastrofę, natychmiastową delegitymizację systemu politycznego, który swoją prawowitość wywodził z wierności Kościołowi.

Pojawiają się głosy, jakoby tylko karlizm konsekwentnie stał na gruncie prawdziwego państwa katolickiego[41]. Traktujemy je jednak wyłącznie jako polityczną retorykę, mającą dowodzić absolutnej prawdziwości jednego z nurtów hiszpańskiej prawicy. Do wniosku tego prowadzi nas legitymizacja dyktatury Franco i szerzej, całej hiszpańskiej myśli pozademokratycznej. Możemy to zobrazować kilkoma cytatami: wybitny teoretyk prawniczy frankizmu, Alvaro d'Ors, pisze, że „legitymizacja oznacza uznanie prawa wyższego od legalności, które nie zależy od zgody społecznej, lecz tkwi w przyczynie nadludzkiej, jako uznanie istnienia prawa Bożego"[42]. Innymi słowy, prawo Boże stoi ponad prawem legalnie uchwalonym przez legalny parlament. Mamy tu więc przypadek, gdy prawo naturalne zostaje użyte do uzasadnienia połamania prawa stanowionego. Znany pisarz i poeta José Pemartin pisze w podobnym duchu, charakteryzując obóz nacjonalistyczny Franco jako

> dziedziców ducha historyczno–religijnego Soboru Trydenckiego, Kontrreformacji, »Syllabusa«, walki Kościoła katolickiego z wielkimi błędami

[40] A. Wielomski: *Hiszpania Franco*, *op.cit.*, s. 347n.; *Idem*: *Dezintegracja kontrrewolucji hiszpańskiej w kontekście nauczania Soboru Watykańskiego II*. [w:] J. Bartyzel, M. Bohun, J. Gocłowski, A. Woźniak (red.): *Panorama myśli kontrrewolucyjnej*, Pułtusk–Toruń 2007, s. 243–268.

[41] Pisze o tym J. Bartyzel: *Nada sin Dios. Społeczne Królestwo Chrystusa jako sens i cel kontrrewolucji w filozofii i teologii politycznej tradycjonalizmu hiszpańskiego*. [w:] J. Bartyzel, M. Bohun, J. Gocłowski, A. Woźniak (red.): *Panorama myśli...*, s. 125n.

[42] A. d'Ors: *La violencia y el orden*, *op.cit.*, s. 75.

racjonalizmu, »wolności upadku«, fałszywej »cywilizacji nowoczesnej«, potępionych przez JE Piusa IX; przeciwko głosowaniu powszechnemu, imperium masy potępionemu przez JE Leona XIII; przeciwko zasadom J.J. Rousseau, potępionym przez wszystkich teologów Kościoła; przeciwko podstawowym zasadom wszystkich, absolutnie wszystkich ideologii nowoczesnych demokratycznych republik [43].

Jak pisze cytowany wcześniej Javier Tussell, tym, co różni frankizm od dwudziestowiecznych faszyzmów, jest właśnie stosunek do Kościoła, gdyż nie jest on „tylko obszarem o częściowej autonomii względem państwa, lecz samą esencją podtrzymującą system polityczny" [44]. Jeszcze w 1967 roku słyszymy oświadczenie rządu hiszpańskiego stwierdzające, że „nie można być dobrym Hiszpanem nie będąc dobrym katolikiem" [45].

Podobne wątki dominują w wystąpieniach publicznych Francisco Franco. W 1938 roku w Burgos słyszymy:

Religia katolicka to kryształ naszej narodowości; jej tajemnicami i dogmatami inspirowały się wieki najchwalebniejsze naszej historii, talent spekulatywny naszych filozofów, geniusz liryczny i dramatyczny poetów, emocja artystyczna wielkich malarzy, i te symboliczne dzieła, połączone z myślą powszechną, koronują najwyższe obłoki hiszpańskiego geniuszu. Wszystkie one są esencjalnie chrześcijańskie i katolickie [46].

Dwadzieścia lat później Franco deklaruje:

naród hiszpański uważa za punkt honoru przestrzeganie w swoim prawodawstwie prawa Bożego, wedle doktryny Świętego Kościoła Katolickiego, Apostolskiego i Rzymskiego, jedynego, prawdziwego i wiary nieodłącznej od świadomości narodowej [47].

---

43 J. Pemartin: *España como pensamiento*, „Acción Española", III 1937, s. 377–378.

44 J. Tusell: *La dictadura...*, s. 182.

45 J. Georgel: *El franquismo. Historya y balance 1939–69*, Paris 1972, s. 182.

46 F. Franco: *Pensamiento politico*, t. I, Madrid 1975, s. 253.

47 *Ibidem*, t. 1, s. 347.

Frankizm musiał być katolicki, ponieważ jego teoretycy — a także sam Franco — dobrze rozumieli, że trwała i logiczna legitymizacja władzy ma tylko dwa źródła: albo od Boga, albo od ludu. Nie mając ochoty na demokratyzację, frankizm właśnie w katolicyzmie znajdował kontrpropozycję dla liberalnej demokracji. Katolicyzm legitymizował frankistowską Hiszpanię; zasadzie rzekomej suwerenności ludu przeciwstawiał ideę pochodzenia władzy od Boga. Rząd autorytarny, tak jak każdy reżim, poszukuje legitymizacji swojego istnienia. Dyktatura z natury rzeczy nie może zgodzić się na wolne wybory parlamentarne, gdyż przestałaby być dyktaturą. Może ją znaleźć albo w narodzie — za pomocą referendów — co jednak czyni ją *cezaryzmem* (II Cesarstwo, V Republika we Francji), czyli demokracją uwieńczoną dyktatorem z łaski suwerennego ludu; albo w idei władzy pochodzącej od Boga. Franco odrzucał możliwość legitymizacji własnego panowania za pomocą referendów. Władza ta wywodzi więc całą swoją prawowitość z systemu aksjologicznego, jakim jest katolicyzm.

2. Nacjonalizm

Dwutomowy zbiór przemówień Franco, zatytułowany *Myśl polityczna* (*Pensamiento politico*, Madrid 1975), to bardzo ciekawy dokument z tego względu, że Franco zawsze pisał sobie przemówienia sam. Zebrane tu teksty ilustrują 40 lat rozwoju myśli dyktatora. Problemem badawczym, pojawiającym się w czasie tej przeogromnej lektury, jest niestałość wielu koncepcji. Czasami tłumaczone jest to pragmatyzmem Franco [48]. Zupełnie inaczej widzi to Andrée Bachoud i tłumaczy na sposób *nacjonalistyczny*: „Chwała Hiszpanii to jedyny stały element jego wystąpień; co się tyczy reszty, bywał on kolejno filosemitą, antysemitą, przechodził od gospodarki narodowosocjalistycznej do liberalnej, od ideologii kolonialnej do antykolonializmu; to wszystko nie miało najmniejszego znaczenia" [49]. *Chwała Hiszpanii.* Trudno zaprzeczyć, że nacjonalizm jest jedynym, stałym punk-

[48] P. Preston: *Franco, „Caudillo de España"*, Barcelona 1993, s. 15.

[49] A. Bachoud: *Franco*, Warszawa 2000, s. 291.

tem doktryny politycznej frankizmu. Wszystkie inne idee są oglądane z punktu widzenia ich użyteczności lub szkodliwości dla nacjonalizmu.

Wzmiankowany pragmatyzm Franco widać w łatwości zmiany sojuszy i prowadzonej polityki wewnętrznej. Zmiany te są uzależnione od tego, co zostało aktualnie zidentyfikowane jako korzystne dla narodu hiszpańskiego. Innymi słowy, nacjonalizm nie jest tu identyfikowany jako *prawo do samostanowienia* narodu wewnątrz (demokracja) lub na zewnątrz (etnograficzne granice); nie jest także rozumiany jako wyższość własnego narodu nad innymi. W tym przypadku nacjonalizm jest pojmowany jako uznanie wyższości interesu narodowego (dobra wspólnego) nad interesami partykularnymi, przy założeniu, że interes ten wyraża państwo [50].

Rozumienie interesu narodowego może się zmieniać, co wynika z faktu, że zdefiniowanie, co jest dla narodu korzystne, a co nie, trudno uznać za daną stałą. Po pierwsze, to, co dla narodu jest złe lub dobre, może być rozmaicie oceniane z powodu zmian sytuacji politycznych. Jako przykład można tu podać np. stosunki międzynarodowe. Franco sympatyzował z Niemcami i Włochami, ale nie chciał dać się wciągnąć w wojnę; gdy jednak zorientował się, że państwa osi wojnę przegrywają, natychmiast ogłosił ścisłą neutralność i zmienił kierownictwo hiszpańskiego MSZ, aby zaraz po zakończeniu wojny zawrzeć strategiczny sojusz ze Stanami Zjednoczonymi.

Po drugie, zmieniać się może nie tylko koniunkturalno-polityczne, ale nawet ideowe rozumienie interesu narodowego. O ile w sferze kulturowej katolicyzm stanowi trwały fundament frankizmu (*el nacionalcatolicismo*) i nic tu nie ulega zmianie przez cały okres sprawowania przez prawicę władzy, to znacząco zmieniają się inne idee, stanowiące np. o pozycji ekonomicznej Hiszpanii w świecie. To bardzo ciekawy przypadek.

Początkowo frankiści, zachowując żywe wspomnienia po wielkim kryzysie (1929–1933) i pogardzając liberalizmem w jakiejkolwiek formie, stali na pozycjach antyrynkowych; negowali zasady wolnego rynku, zastępując go gospodarką zetatyzowaną (korporacjonizm), przy zacho-

[50] Rozmaite sposoby rozumienia nacjonalizmu zob. np. H. Seton-Watson: *Nations and States*, *op.cit.*, s. 6; P. Alter: *Nationalism*, *op.cit.*, s. 9; B. Anderson: *Wspólnoty wyobrażeniowe*, *op.cit.*, s. 18–19.

waniu nienaruszalności własności prywatnej. Taki system ekonomiczny panował w Hiszpanii do lat 60. i doprowadził do kompletnej stagnacji. Druga połowa rządów Franco to połączenie autorytaryzmu z liberalizmem gospodarczym. Franco dał się przekonać, że tylko wolny rynek jest zdolny zapewnić Hiszpanii szybki wzrost dobrobytu. Hiszpania końca lat 60. jest najbardziej liberalnym gospodarczo państwem Europy. Frankiści dokonali rozróżnienia pomiędzy liberalizmem politycznym (potępianym) i ekonomicznym (przyjmowanym). Liberalizacja ekonomiczna, połączona z autorytaryzmem pacyfikującym socjalne roszczenia ulicy, dała znakomite rezultaty. W ciągu lat 1960–1975 Hiszpania rozwijała się w średnim tempie 7,2% rocznie, osiągając najszybszy wzrost w Europie i drugi — po Japonii — na świecie [51].

Nacjonalizm — jak dowodziliśmy tego przy innej okazji, opisując nacjonalizm francuski — głosząc prymat *interesu narodowego*, nie wiąże się trwale z żadną ideologią [52]. Przypadek hiszpański potwierdza to spostrzeżenie. Fakt, że frankiści nie identyfikowali się np. jako konserwatyści, umożliwiał im znaczącą ewolucję programową i polityczną, gdyż ich program nie był statyczny.

3. Podporządkowanie Caudillo

Ostatnim elementem wspólnym dla całego obozu nacjonalistycznego jest wierność i uznanie przywództwa gen. Franco. Po części wynika to z samej logiki funkcjonowania systemu dyktatorskiego, ale gdybyśmy ograniczyli się do tego stwierdzenia, to popełnilibyśmy klasyczną symplifikację. Każdą dyktaturę — czy to totalitarną (komunizm, faszyzm), czy nietotalitarną — ktoś fizycznie tworzy i zwykle to on pełni następnie rolę dyktatora, będącego niejako sklepieniem całego nowego państwa.

[51] A. López Muñoz: *Capitalismo español: una etapa decisiva*, Algorta 1971; J.R. Hombravella: *Política económica española (1959–1973)*, Barcelona 1979; M.J. González: *La economía política del franquismo (1940–1970)*, Madrid 1979. W j. polskim zob. T. Miłkowski, P. Machcewicz: *Historia Hiszpanii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 408–414.

[52] A. Wielomski: *Nacjonalizm francuski...*, s. 15–26.

Jednakże w systemach totalitarnych władza jednostkowa wcale nie jest konieczna, gdyż może ją pełnić partia, co opisuje choćby Antonio Gramsci w swoim słynnym modelu partii komunistycznej jako makiawelicznego *il Principe*[53].

W systemie autorytarnym silna osoba dyktatora jest jednak niezbędna, co wynika z zasady limitowanego pluralizmu politycznego w ramach partii rządzącej. Partia autorytarna nie jest leninowską partią pozbawioną frakcji; frakcji tych jest wiele i silne przywództwo jest potrzebne po to, aby poszczególne frakcje nie prowadziły bratobójczych i wyniszczających wzajemnie walk wewnętrznych. Tak też jest w przypadku hiszpańskim, gdzie istota wielkości politycznej Franco tkwiła w umiejętności manipulowania poszczególnymi frakcjami, rozdzielania pomiędzy nie profitów w taki sposób, że nigdy nie doszło do wypchnięcia którejś z grup z obozu rządzącego na pozycje opozycyjne wobec systemu politycznego[54]. Dlatego uznanie przywództwa Franco konstytuuje istotę tej doktryny politycznej.

Pierwodruk: *Doktryna polityczna Hiszpanii Franco*. [w:] M. Słęcki, B. Szklarski (red.): *Autorytaryzmy iberyjskie — Hiszpania Franco i Portugalia Salazara*, Warszawa 2010, s. 49–64.

[53] A. Gramsci: *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1961, s. 491.

[54] A. Wielomski: *Hiszpania Franco*, *op.cit.*, s. 317–318.

Carl Schmitt we frankistowskiej Hiszpanii

18 lipca 1936 roku wybuchła w Hiszpanii wojna domowa. Przeciwko republikańskiemu ustrojowi, zdominowanemu przez skrajną lewicę, zbuntowały się nacjonalistyczne i konserwatywne kręgi hiszpańskiego narodu. Na czele rebelii stanęło wojsko dowodzone przez generała Francisco Franco. Po trzyletniej wojnie prawica zwyciężyła i restaurowała w Hiszpanii na czterdzieści lat oparty na konserwatywnych wartościach ład polityczny, społeczny i moralny.

Przed państwem hiszpańskim stanęło niezwykle trudne intelektualnie zadanie ukazania prawowitości nielegalnego powstania i nieprawowitości legalnej koniec końców władzy zdominowanego przez lewicę parlamentu, wybranego w głosowaniu powszechnym.

I. Co to jest konstytucja?

Pierwsze pokolenie konserwatystów zwalczających dzieło Rewolucji Francuskiej gwałtownie protestowalo przeciwko istnieniu konstytucji pisanych, argumentując, że całość fundamentalnych dla danego narodu praw ma charakter duchowy i żywy, a więc w żadnej mierze nie mogą one zostać ujęte na papierze, zamknięte w bezdusznych linijkach liter. W dodatku mieli oni całkowitą świadomość, że konstytucje spisuje się nie po to, aby je zachować w niezmienionej postaci, lecz właśnie po to, aby dokonać ich radykalnej zmiany; wykreślić z życia stare tradycje i zastąpić je nowymi, mającymi swe źródło w kartkach papieru. Spostrzeżenie to zostało jednakże zakrzyczane przez rewolucjonistów głoszących zasadę, że poprzez prawa pisane lud musi zabczpieczyć się przed tyrańskimi rządami

suwerenów. W efekcie, cała Europa uzyskała tzw. konstytucje pisane. Czym jest jednak dla konserwatysty konstytucja? To ustrój państwa, grupy społecznej lub rodziny, który może się obyć bez kartki papieru i kałamarza. Wraz z pozytywizmem prawniczym zagubiono pierwotne znaczenie słowa konstytucja. Od tego czasu pod pojęciem tym rozumiemy spisane i uchwalone prawa zasadnicze, obowiązujące w danym państwie. W ten sposób pomieszano ze sobą dwa zupełnie odrębne pojęcia, a mianowicie **konstytucję** (*Verfassung*) i **prawo konstytucyjne** (*Verfassungsgesetz*). Tak przynajmniej przedstawiał tę sprawę niemiecki prawnik Carl Schmitt, który we frankistowskiej Hiszpanii zrobił wielką karierę.

Konstytucja, w przekonaniu Schmitta, jest to zbiór podstawowych dla danego narodu zasad, praw i tradycji prawnych, ustrojowych i mentalnych. To jego struktura społeczna, hierarchia, a także podania i religia. Konstytucja jest dziełem wielowiekowej historii, a jej ducha wyraża zawsze suweren tworzący ład. **Prawo konstytucyjne** to właśnie tych kilkadziesiąt lub sto kilkadziesiąt artykułów, w jakich ujęte są te zasady konstytucji. Błędne utożsamienie tych dwóch pojęć oznacza, że forma zapisu zaczyna odgrywać ważniejszą rolę niż sama treść.

Schmitt wyraźnie nie wierzy w trwałość państwa podzielonego na partie polityczne, przedkładające partykularne interesy ponad interes całości. Szczególnie widać to w weimarskich Niemczech, gdzie każda partia tworzy swoiste państwo w państwie, posiadając własną prasę, szkolnictwo, domy wczasowe i prywatne armie — bojówki. Państwo rozpadło się i pytanie zasadnicze jest następujące: która z partii narzuci swoją władzę całemu społeczeństwu i zarazem zneutralizuje, nawet siłowo, pozostałych konkurentów? Państwo opiera się na monopolizacji przez suwerena sfery politycznej. Tymczasem w Niemczech nie ma suwerena, bo jest nim martwe prawo, a sfera polityczna została rozparcelowana pomiędzy partie. Któraś musi zwyciężyć i dokonać monopolizacji sfery politycznej, usuwając od władzy konkurentów.

Przy takim rozumieniu pojęcia konstytucji, które, w przekonaniu Schmitta, jest pierwotne i słuszne, a przeinaczone przez szkołę pozytywistyczną, postawione przez frankistów pytanie o prawowitość obalenia reżimu i złamania istniejącego porządku konstytucyjnego nabiera innego sensu. Teraz jest to kwestia, czy wolno naruszyć normy **prawa konstytu-**

cyjnego po to, aby obronić samą **konstytucję**? Pytanie to można także postawić inaczej. Co jest ważniejsze: porządek czy prawa, które tego porządku bronią? W przekonaniu Schmitta odpowiedź jest oczywista i wynika z samej natury hierarchii wartości. Najpierw jest ład, a dopiero potem są środki jego obrony. Jeżeli te ostatnie nie wystarczają, lub, co dzieje się w przypadku liberalnych ustrojów, służą do niszczenia tego ładu, to nie należy się wahać. Prawo jest tylko służebne wobec porządku i konstytucji narodu [1].

Tą także drogą poszli teoretycy hiszpańskiego autorytaryzmu. Bardzo charakterystyczna może być tutaj przykładowa — ale niezwykle charakterystyczna — broszura propagandowa wydana przez *Oficina Informativa Española* w 1948 roku. Czytamy w niej, że republika od samego początku była w Hiszpanii „groteskową maskaradą", ponieważ za przyświecającymi jej humanistycznymi i wolnościowymi hasłami stała tradycja francuskich encyklopedystów i rewolucjonistów, której uwieńczeniem jest bolszewizm. Republika, zwana „republiką profesorów", była jedynie parawanem, za którym w siłę rosły wywrotowe ruchy społeczne: komuniści, socjaliści i anarchiści, którym marzy się światowa rewolucja i wywrócenie całego dotychczasowego porządku społecznego [2]. Sama republikańska forma ustrojowa jest tu postrzegana jako swojego rodzaju *wrzód* na monarchicznej tradycji Hiszpanii, zaś jej praktyka jako nieprzerwany ciąg terroru, gwałtu, politycznych morderstw, walki z Kościołem, negacji własności prywatnej i podstawowych wolności obywatelskich. Wszystko to zaś działo się w imię realizacji utopii, apriorycznej abstrakcji lepszego społeczeństwa.

W publicystyce, a także w poważnych analizach naukowych ideologów frankizmu bardzo silnie akcentuje się nietrwałość republikańskiego ustroju. Republika jest traktowana jako niezwykle krótki przystanek pomiędzy monarchią Alfonsa XIII a bolszewizmem. Nie może więc dziwić naturalność skojarzenia demoliberalnego systemu z lat 1931–1936 z krótką epoką rządów Kiereńskiego w Rosji i liberalną fazą Rewolucji Francuskiej z lat 1789–1791. Za liberałami do władzy przychodzą czerwo-

---

[1] Szerzej na ten temat zob. artykuł *Klasyczny decyzjonizm Carla Schmitta* w niniejszym tomie.

[2] *El orden en la Republica Española*, Madrid 1948, s. 7.

ni radykałowie: Lenin i Robespierre. Radykałowie chcą dokonać fizycznej likwidacji swych przeciwników politycznych i klasowych.

Co więcej, lewica hiszpańska nie jest formacją całkowicie samodzielną, hiszpańską. W rzeczywistości jest to agentura Moskwy, dla której instrukcje idą z Kominternu — rzeczywistego ośrodka kierowniczego w republice. W ślad za poleceniami płynie broń. Cel tej operacji wydaje się zaś oczywisty: stworzenie iberyjskiej republiki sowieckiej. Stwierdzenie to, wraz z kończącym broszurę stwierdzeniem, że „Rosja i dyktatura proletariatu są celem naturalnym Republiki"[3], ukazuje jednoznacznie patriotyczny sens frankistowskiej rebelii. Było to powstanie w obronie ładu i ojczyzny. Wojna z lat 1936–1939 byłaby więc wojną między systemem radzieckim a cywilizacją zachodnią, której terenem stała się Hiszpania[4], wojną pomiędzy siłami ładu i siłami chaosu, dobra i zła, światła i ciemności. Stronie republikańsko-lewicowej odmawia się tu praktycznie ludzkich atrybutów, gdyż są to „hordy barbarzyńców", „sadyści" ogarnięci „nihilistyczną furią"[5]. Franco stwierdza, że powstanie to „krucjata ludzi wierzących w Boga, w ludzką duszę, w dobro, w ideały, poświęcenie, przeciw ludziom bez wiary, moralności, szlachetności"[6].

Widać u gen. Francisco Franco wyraźnie zarysowaną myśl, że siły lewicowe są siłami chaosu, nieładu, bowiem ich celem jest tylko totalna destrukcja; nie posiadają one jakiegokolwiek programu pozytywnego poza myślą o ograbieniu i rozstrzelaniu bogatszych i zniszczeniu świątyń. Cała myśl lewicowa to filozofia niszczenia, burzenia i przemocy. Republikanie wykorzystują więc prawo pisane (*prawo konstytucyjne* w terminologii Schmitta), aby unicestwić historyczną konstytucję narodu. Prawo

---

[3] *Ibidem*, s.120, 125. Przekonanie, że republika jest formą hiszpańskiej *kiereńszczyzny*, znajdujemy także w rozważaniach zagranicznych prawicowych obserwatorów. Wnioski takie formułują m.in. Saint-Aulaire: *La renaissance de l'Espagne*, Paris 1938, s. 38; F. Belforte: *La guerra civile in Spagna. La disitegrazione dello Stato*, Milano 1938, rozdz. VII.

[4] Cyt. za: R. Calvo Serer: *Franco frente al Rey. El preciso del régimen*, Paris 1972, s.10. Sam *Caudillo* napisał w jednym z listów, że była to wojna o „uwolnienie ojczyzny od hord moskiewskich" (F. Franco: *Préface*. [w:] P. Hericourt: *Pourquoi Franco a vaincu*, Paris 1939, s. 7).

[5] J. Arraras: *Le général Franco*, Paris 1937, s. 237.

[6] F. Franco: *Palabras del Caudillo*, Madrid 1953, s. 395.

konstytucyjne wystąpiło więc przeciwko samej konstytucji. Franco jest zaś obrońcą samej konstytucji, czyli tym, który łamie literę prawa, aby zachować jego ducha. Oto klasyczny decyzjonistyczny dyktator.

W latach sześćdziesiątych ideolodzy frankizmu będą próbowali jeszcze bardziej rozwinąć to twierdzenie, aby Franco był nie tylko komisarycznym obrońcą wyrosłego z tradycji ładu, ale ładu o charakterze *naturalnym*, czyli takiego, który opiera się na prawach naturalnych. Próby te wyrastają z tomistycznego porządku, który sam w sobie zostanie podniesiony do rangi prawa naturalnego. Elias Diaz rozróżni dwa rodzaje praw naturalnych: 1) Dotyczące jednostki, czyli są to prawa ugruntowujące godność jednostki. 2) Dotyczące samej budowy społeczeństwa organicznego. Wynikiem tych pierwszych jest koncepcja państwa prawa, tych drugich zaś państwa wyrażającego ład *prawdziwy* i wieczny. Prawo stanowione jest poddane naturalnemu, a więc jeżeli jest z nim sprzeczne, to nie ma żadnej wartości. W stanie upadku kultury i bezprawia powoływanie się na prawo naturalne staje się doktryną rewolucyjną, która ma na celu legitymizację buntu przeciw legalnej, lecz niesprawiedliwej władzy. Połączywszy to przekonanie z twierdzeniem, że oświeceniowa szkoła praw natury jest błędna, ponieważ wyprowadza owe prawa od człowieka i jego rozumu, mamy tu zasugerowane spostrzeżenie, że legitymowalny jest bunt tylko w imię praw naturalnych wysnutych z tradycji i z religii[7].

W przekonaniu samego Franco idee prawa naturalnego danego Hiszpanom przez Boga, poprzez tradycję, wyrażają idee narodowego buntu z 1936 roku. Prawowitość dyktatury jest więc wprost proporcjonalna do stopnia przestrzegania tych pryncypiów[8].

W opinii *Caudillo* konflikty społeczne i wojny domowe nie są wyrazem buntu społeczeństwa przeciwko historycznie ukształtowanemu porządkowi — konstytucji, lecz skutkiem intryg i propagandy nielicznych mniejszości, czyli elit politycznych lub/i intelektualnych. Nieliczne kliki walczą w państwie o władzą posługując się ludem i udając, że wywołują niepokoje w jego imieniu i dla jego dobra. Celem powstania armii i samej dyktatury było odsunięcie owych klik od władzy i zaprowadzenie ładu

---

[7] E. Diaz: *Sentido politico...*, *op.cit.*.

[8] F. Franco: *Discoursos y mensajos del jefe del Estado*, Madrid 1971, s. 97.

opartego na tradycyjnej konstytucji [9]. W przekonaniu samego *Caudillo* sednem legitymizacji jego władzy jest zwycięstwo nad reprezentującą anty-ład republiką, wybudowanie na jej gruzach państwa jedności politycznej, które umożliwia Hiszpanii szybki postęp społeczny i gospodarczy [10].

Ideolodzy frankizmu, w ślad za przywódcą — i zgodnie z koncepcjami Carla Schmitta — będą bardzo chętnie wskazywać, że frankizm to właśnie decyzjonizm wyrosły z reakcji na upadek państwa, które zatraciło tradycyjny model ładu, pogrążając się w liberalno-kapitalistycznej anarchii, która doprowadziła do rozkwitu ideologii marksistowskiej i realnej groźby sowietyzacji Hiszpanii [11].

W opinii czołowego ideologa frankizmu, Luisa Sancheza Agesty, system parlamentarny nie był w stanie zaprowadzić ładu w państwie, ponieważ ustrój, gdzie dominującą rolę spełnia parlament, może istnieć tylko w takim państwie, gdzie nie ma opozycji antystemowej. Tam, gdzie jest silna opozycja o charakterze rewolucyjnym (lub kontrrewolucyjnym) i nie ma kompromisu między partiami, nie da się sprawować władzy wtedy, gdy rząd jest podporządkowany parlamentowi. Ujemne cechy parlamentokracji wychodzą wtedy na jaw: 1) Trudno sformować trwały rząd, który zdolny byłby zaprowadzić ład. 2) Parlamenty są powolne, rozgadane, przeintrygowane i nie są zdolne rządzić silną ręką. W sytuacji kryzysowej dla państwa trzeba władzy „zjednoczonej, szybkiej w decyzjach" i opartej na „indywidualnej odpowiedzialności". Jednym słowem: dyktatury [12].

W sposób naturalny pojawia się więc pytanie: czy rząd republikański z lat 1931–1936 w ogóle był władzą legalną? 21 XII 1938 roku zebrana przez gen. Franco komisja prawników wydała orzeczenie, o illegalności republiki po wyborach z 1936 roku, gdyż były one „oszustwem wyborczym". Konsekwentnie:

> wspaniałe powstanie narodu nie może, w żadnym wypadku, być nazywane rebelią w prawnym pojęciu tego słowa — przeciwnie, było to odwołanie

[9] *Ibidem*, s. 56.

[10] J. Amodia: *Franco's Political Legacy*, London 1977, s. 21–22.

[11] V. Legaz: *El Fuero del Trubajo como fuente del Derecho*, „Revista de Trabajo", 1940, nr 5, s. 194.

[12] L.S. Agesta: *Gobierno y responsabilidad, op.cit.*, s. 58–59.

się do legalnych źródeł siły, posiadających jedyny środek dla odbudowania etyki i sprawiedliwości, które zostały pominięte, a często pogwałcone [13].

II. Spory o Carla Schmitta

Myśl Carla Schmitta pojawiła się w Hiszpanii stosunkowo późno, bowiem dopiero w drugiej połowie lat trzydziestych. Pierwsze wpływy widać dopiero w roku 1935. Schmitt, co ciekawe, stał się więc znany w Hiszpanii dopiero wtedy, kiedy zaparł się swoich zasadniczych poglądów, aby móc wyrazić poparcie dla systemu hitlerowskiego. Chodzi nam tutaj o pojęcie polityczności: do 1933 roku celem państwa i suwerena była, u niemieckiego myśliciela, depolityzacja samego społeczeństwa i totalizacja decyzji politycznych w ręku suwerena — prezydenta. Chodziło tu więc o bardzo konserwatywny postulat redukcji sfery tego, co polityczne, do kręgu władzy, a co zostało zniszczone w związku z demokratyzacją państw w dziewiętnastym wieku, gdy absolutnie wszystko zostało spolityzowane i stało się elementem sporów politycznych, czyli załamał się tradycyjny, monarchiczny podział na władzę i społeczeństwo. Po 1933 roku Schmitt akceptuje hitlerowskie pojęcie państwa totalitarnego, czego wyrazem jest zgoda na poddanie propagandzie i kontroli państwa, a więc właśnie polityzacji, praktycznie wszystkich sfer życia społecznego [14]. Rzecz jednak

---

[13] Cyt. za: M. Gallo: *Histoire de l'Espagne franquiste*, Paris 1975, s. 61–62.

[14] Na temat stosunku autorytaryzmu C. Schmitta do teorii totalitaryzmu zob. np. R. Skarzyński: *Od chaosu do ładu*, *op.cit.*, s. 20–24 H. Quaritsch: *Positionen und Begriffe...*, s. 51; E. Hoerl: *Die Privatisierung des Politischen bei Carl Schmitt*. [w:] W. Pircher (red.): *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*, Wien 1999, s. 94n. Trzeba zaznaczyć, że frankiści często posługiwali się mianem „państwa totalitarnego", by określić ustrój Hiszpanii, rozumiano jednak pod tym pojęciem państwo autorytarne, antydemokratyczne i antyliberalne, a nie totalitarne w naszym pojęciu tego słowa (A.G. Valdecasas: *Los Estados Totalitarios y el Estado Espagñol*. „Revista de Estudios Politicos", 1942, nr 5, s. 5, 32; J.L. de Arrese: *Escritos y discursos*, Madrid 1943 s. 211–231). Sam F. Franco pod pojęciem „totalitaryzm" rozumiał nie państwo wszechogarniające, lecz charakteryzujące się maksymalną jednością polityczną. Co więcej, tak rozumiany totalitaryzm jest hiszpańską tradycją polityczną (*Palabras del...*, s. 324–325, 406).

charakterystyczna, że Hiszpanie czytając Schmitta po 1936 roku, interesowali się jego pismami sprzed okresu hitlerowskiego. Ideolodzy frankizmu bardzo silnie akcentowali fakt, że celem dyktatury jest właśnie uwolnienie Hiszpanów od uciążliwej i niezrozumiałej dla prostych ludzi partycypacji politycznej, aby mogli w spokoju pracować i żyć pod okiem patriarchalnego suwerena, który przejmuje na siebie obowiązek rozwiązywania problemów politycznych [15].

O wadze myśli Carla Schmitta może świadczyć fakt, że na hiszpański przełożono kilkanaście jego prac. Studia nad niemieckim prawnikiem zaowocowały zaś wielu interesującymi opracowaniami. Dochowała się też Hiszpania wielu uczniów: Luis Sanchez Agesta, Carlos Ollero, Jesus Fueyo, Manuel Fraga Iribarne, José Caamaño, Alvaro d'Ors, Angel Lopez-Amo i Rafael Calvo Serer.

Jak można się spodziewać, zachwyt nad autorem *Pojęcia polityki* wynika z jego usprawiedliwienia złamania prawa konstytucyjnego dla ratowania samej konstytucji, czyli buntu zwolenników Franco w celu ratowania zagrożonego przez komunizm państwa. Zasługą Schmitta jest więc przełamanie typowej dla pozytywizmu prawniczego suwerenności prawa na rzecz rządów autorytarnych, które stają w razie kryzysu ponad podziałami partyjnymi. Co ciekawe, w tym ujęciu generał Franco nie jest przedstawiany jako przywódca jednej ze stron wojny domowej, ale jako suweren, który w obliczu nieredukowalnego dwustronnego konfliktu politycznego staje **ponad** podziałami i pacyfikuje państwo zaprowadzając ład i porządek. Innymi słowy: kiedy karliści i falangiści walczyli z lewicą, Franco sięgnął po władzę, aby zapobiec wojnie domowej poprzez totalizację sceny politycznej, czyli odebranie uprawnień wyznaczania celów politycznych obu walczącym obozom. Generał Franco to element ładu w pogrążonym w chaosie państwie. Wzorem Schmittiańskiego suwerena, musiał on „stworzyć od nowa unitarne państwo narodu hiszpańskiego poprzez eliminację wroga" [16].

Wielu konserwatystów hiszpańskich, wiernych monarchistyczno-absolutystycznym teoriom z XIX stulecia, uważa, że zachowanie przez

[15] J. Beneyto Perez, J.M. Costa Serrano: *El Partido, op.cit.*, s. 69.

[16] V. Legaz Lacambra: *Introduccion a la Teoria del Estado Nacionalsindicalista*, Barcelona 1940, s. 170.

państwo jedności wymaga jednoosobowego suwerena w tradycyjnym znaczeniu tego słowa, czyli człowieka dysponującego niepodzielną i absolutną władzą. Kiedyś był nim król; dzisiaj zaś dyktator. Frankistowscy prawnicy mają świadomość, że lewica została pokonana militarnie, ale nie duchowo, ponieważ nadal ma tysiące zwolenników, którzy tylko czekają na ewentualne niepowodzenia rządzącej prawicy. Starają się więc ukazać *Caudillo* jako stojącego ponad podziałami, a system pluralistyczny i wielopartyjny jako prowadzący do anarchii, a następnie do zagłady państwa. Warunkiem *sine qua non* zachowania państwa jest więc utrzymanie jego monopolu na wyznaczanie wroga. Jeżeli powstaną partie, to one przejmą to zadanie, a państwo podążać będzie ku zagładzie. Jednostki i grupy mogą mieć swoje antypatie, ale nie prawo do działalności politycznej, czyli dyferencjacji Schmittiańskiego *my/oni* (*Feind/Freund*)[17]. Frankiści mają świadomość, że liberalizacja systemu jest niemożliwa, ponieważ nie wyeliminowano, a jedynie chwilowo zmuszono do milczenia wroga wewnętrznego, który odżyje, gdy tylko da mu się po temu okazję. *Dyktatura komisaryczna* Schmitta (czyli chwilowa, służąca uratowaniu porządku konstytucyjnego), która miała być tylko chwilowym i czasowym zwornikiem ładu, musiała przemienić się w permanentną w warunkach społeczeństwa nowoczesnego, w którym lud wyemancypował się z tradycyjnych struktur społecznych.

III. Krytycy

W Hiszpanii krytyka Carla Schmitta rozwijana była z dwóch przeciwstawnych pozycji: faszyzująco–falangistowskiej i konserwatywno–karlistowskiej:

1) Krytyka falangistowska. Decyzjonizm Schmitta spotkał się z oporem ze strony bardziej prototalitarnych zwolenników frankizmu, przede wszystkim wywodzących się z nacjonalistycznej Falangi. Zarzuca-

[17] C. Ollero: *Introduccion a una Teoria de la Politica*, Madrid 1945, s. 33; F.J. Conde: *Introduccion al Derecho...*, s. 200.

ją oni Schmittowi, że nie rozumie powagi sytuacji, jaką jest demoliberalne państwo, ponieważ celem jego wcześniejszych prac jest depolityzacja społeczeństwa, podczas gdy w polityce epoki demokratycznej to właśnie masy decydują o zwycięstwie lub klęsce. Nie należy więc narodu depolityzować, lecz wręcz przeciwnie, trzeba go indoktrynować poprzez propagandę i interwencjonizm państwa, które powinno regulować jak najszerszy zakres życia społecznego. Prawicowa dyktatura powinna więc poddać państwowej kontroli handel, przemysł, moralność, a nawet życie prywatne. Stanowisko to reprezentował przede wszystkim Francisco J. Conde, który był wielkim entuzjastą filozofii Thomasa Hobbesa. Widział on przed państwem tylko dwie alternatywy: totalitaryzm i bardzo silną, wszechogarniającą dyktaturę, albo demokrację, czyli powrót do anarchistycznego stanu natury, gdzie wszyscy walczą ze wszystkimi [18].

2) Krytyka tradycjonalistyczna. Inny wymiar ma krytyka z kręgów katolicko-karlistowskich. Krytyka ta zwraca uwagę, że Carl Schmitt odrzuca prymat prawa naturalnego nad stanowionym uznając, że prawo jest tylko i wyłącznie wolą suwerena, która nie musi mieć oparcia w jakimkolwiek ponadludzkim systemie wartości. Przełamując więc pozytywistyczną wizję supremacji prawa nad konstytucją, przyjmuje pozytywistyczny punkt widzenia w kwestii źródeł prawa i jego aksjologicznego umocowania. José Caamaño ocenia tę postawę następująco: „Trzeba przyznać, że brak tu korzeni metafizycznych, brak podległości normom wyższym, wedle których się postępuje, i na które można się powołać. Powoduje to brak realizacji zasad etycznych — które może dać tylko prawo naturalne — czyli decyzja zapada w próżni i nie może przynieść nam żadnego kryterium absolutnej prawdy i sprawiedliwości" [19].

Z cytowanych powyżej tekstów wynika jednoznaczna ocena: Schmitt ma rację, kiedy ukazuje niemożliwość istnienia porządku liberalno-demokratycznego, nie rozumie jednakże natury konserwatywnej wizji ładu, ponieważ nie dostrzega znaczenia prawa naturalnego jako źródła dla legislacji, sprowadzając wszystko do decyzji suwerena. Schmitt de-

[18] F.J. Conde: *Teoria y sistema de las formas politicos*, Madrid 1944, s. 72n.

[19] J. Caamaño Martinez: *El pensamiento juridico-politico...*, s. 108.

finiował konstytucję jako „jedność polityczną"[20]. W definicji tej wzięto pod uwagę tylko aspekt prawno-polityczny egzystencji państwa; brak tu jakiegokolwiek podłoża aksjologicznego.

W takiej sytuacji należało uchrystianizować decyzjonizm, aby nie bronił wszelkiego porządku, ale *prawdziwy*, czyli oparty na tradycji i prawie naturalnym w katolickim rozumieniu tego słowa. Materiałem dogodnym dla takiej operacji okazał się Juan Donoso Cortès, który był, obok Josepha de Maistre'a, ojcem koncepcji, którą Schmitt później rozwinął i nazwał decyzjonizmem. Hiszpańscy prawnicy bardzo chętnie zresztą szkicowali jedność tradycji intelektualnej decyzjonizmu zaczynając ją u Donosa, poprzez Schmitta, a kończąc właśnie na Franco. Rzecz interesująca, że w latach trzydziestych Donoso był w Hiszpanii myślicielem całkowicie zapomnianym i odkryto go właśnie poprzez Schmitta, który często się nań powoływał, a nawet poświęcił mu osobną książkę[21].

Według Donosa, celem suwerena nie jest uratowanie porządku konstytucyjnego poprzez ustanowienie nihilistycznej światopoglądowo dyktatury. Wprost przeciwnie, myśliciel ten chciał właśnie poprzez rządy autorytarne bronić religii i praw naturalnych. W wizji Donosa władza, dyktatura jest tylko czasowym substratem religii. Decyzjonistyczna dyktatura gen. Franco przestanie być potrzebna, jeżeli lud wyrzeknie się lewicowych ideologii i powróci na łono Kościoła, a w sensie politycznym zaakceptuje i autentycznie przyjmie do serca zasady konserwatywnego ładu społeczno-politycznego. Innymi słowy: dyktatura jest tylko chwilowym środkiem obrony *prawdziwego* porządku przed przemijającymi zasadami oświeceniowo-demokratycznymi. O ile Schmitt wierzył więc, że to siła broni społeczeństwo przed lewicowym chaosem i rewolucją, o tyle Donoso upatruje tej obrony w „samej prawdzie". Luis Agesta stwierdza autorytatywnie: „Decyzja u Donosa nie wyłania się znikąd, ale z prawdy"[22].

---

[20] C. Schmitt: *Verfassungslehre*, *op.cit.*, s. 3.

[21] C. Schmitt: *Donoso Cortès...*, *op.cit.*

[22] L.S. Agesta: *Las posiciones...*, s. 464. O problemie tym piszą min. V. Legaz Lacambra: *Introduccion a la Teoria...*, s.112; J.C. Grau: *Perfil actual de Donoso-Cortès*, „Revista de Estudios Politicos", 1945, nr 1, s. 98. W ostatnich latach najpoważniej problem rozpracowali H. Arias, J. Rafael: *Donoso Cortès...*, s. 162–184.

Powoływanie się na decyzjonizm Donosa i Schmitta miało jeszcze jedno znaczenie dla frankistowskiej dyktatury: otóż obaj ci myśliciele uważali, że monarchie się przeżyły, są zbyt słabe, aby powstrzymać rewolucyjną falę i dlatego dla utrzymania ładu niezbędna jest autorytarna dyktatura, właśnie taka, jaką sprawuje w Hiszpanii *Caudillo*. W ten sposób Franco uzyskiwał legitymizację swoich rządów we własnym obozie, w którym silne były nastroje rojalistyczne i niezadowolenie z braku restauracji rządów monarchicznych, ponieważ dyktatura zajmująca miejsce monarchii oznaczała stworzenie w Hiszpanii państwa opartego na sile, a więc nierealizującego zasad *prawdziwego* porządku społecznego, którego zwieńczeniem jest król[23]. W myśli politycznej Schmitta dla króla nie ma już miejsca, bowiem monarchia umarła bezpowrotnie. W przekonaniu Donosa zaś należy ją zastąpić dyktaturą jedynie czasowo, dopóki nie opadnie fala rewolucyjnych namiętności[24].

Starając się zrozumieć znaczenie dyktatury frankistowskiej, najlepiej chyba byłoby wyjaśnić ją w kategoriach prawnych, stworzonych przez Carla Schmitta. Frankizm jest to bowiem klasyczna *dyktatura komisaryczna*, która zawiesza istniejący dotąd porządek prawny, aby bronić ładu, którego prawa nie są władne ochronić. Franco uważał się za czasowego zastępcę monarchy, którego system władzy nie przetrwa dłużej po jego śmierci. Przez czas, jaki rządzi Hiszpanią, dojdzie do spacyfikowania nastrojów rewolucyjnych tak, aby po śmierci *Caudilla* jego miejsce zajął już prawowity suweren, czyli monarcha. Dowodem na to jest *Prawo o sukcesji* (*Ley de Sucesión*) wydane w 1947 roku[25], gdzie Franco zostaje uznany za takiego dożywotniego komisarycznego dyktatora, który po opanowaniu chaosu i wyciszeniu nastrojów odda władzę królowi, bowiem ogłoszono Hiszpanię monarchią. Rzecz charakterystyczna, że

---

[23] Sprawie stosunku F. Franco do monarchii, jak i jego polityce wobec samej rodziny królewskiej, poświęcona jest praca R. Calva Serera: *Franco frente...*, *op.cit.*; A. del Rio Cisneros (red.): *Franco y el Príncipe de España. La Monarquía del Movimiento Nacional*, Madrid 1969; J.M. Toquero: *Franco y don Juan. La oposición monárquica al franquismo*, Barcelona 1989.

[24] H. Arias, J. Rafael: *Donoso Cortés...*, s. 98–156.

[25] Omawia ten akt prawny P. Skibiński: *Państwo Generała Franco. Ustrój Hiszpanii w latach 1936–1967*, Kraków 2004, s. 168–185.

Franco nie przyjął na mocy tej ustawy konstytucyjnej tytułu regenta, lecz pozostał przy nazwie *Caudillo*, którą bylibyśmy skłonni łączyć z pojęciem *dyktatora komisarycznego*. Jeszcze w czasie wojny Franco oświadczył dobitnie, dlaczego nie można bezzwłocznie restaurować monarchii: „Jeśli król ma stanąć na czele państwa, to musi, aby być pacyfikatorem nastrojów, nie być jednym ze zwycięzców" [26]. Król musi stać ponad konfliktami, a więc nie może być reprezentatem zwycięskiego obozu. Żeby się to stało, trzeba najpierw zlikwidować obóz przeciwny. W latach siedemdziesiątych, gdy w przekonaniu Franco proces ten został zakończony, *Caudillo* postanowił restaurować monarchię, podkreślając decyzjonistyczny charakter tego wydarzenia stwierdzeniem, że jest to „wszczepienie (monarchii w tradycjonalistyczny system — A.W.), a nie restauracja" (*una instauratión y no de una restauración*) [27].

Wahając się w sprawie restauracji monarchii, nie miał jednocześnie *Caudillo* oporów przed użytkowaniem legitymizacji typowej dla królów, by uprawomocnić własną władzę. W swych mowach wygłaszanych w czasie wojny domowej, a także w publicystyce i propagandzie zwolenników Generała, jest on przedstawiany jako kontynuator tradycji monarchicznej, ten, który pragnie nawiązać do spuścizny królów hiszpańskich ze Złotego Wieku, przede wszystkim do Filipa II i Karola V, czyli do władców katolickich, prowadzących hiszpańską monarchię do walki o prymat w świecie, a zarazem stanowiących forpocztę katolicyzmu kontrreformacji. W przypadku Hiszpanii XX wieku miejsce Marcina Lutra zajął Karol Marks. W propagandzie obozu nacjonalistycznego często będą się pojawiać nawiązania do rekonkwisty, rekatolizacji, czyli powtórzenia dzieła Ignacego de Loyoli. Chwalony będzie także gen. Miguel Primo de Rivera (dyktator w latach 1923–1930) za swoje przywiązanie do Kościoła [28].

W propagandzie obozu frankistowskiego, a także w mowach samego przywódcy, znajdujemy nakreśloną wyraźnie historiozofię Hiszpanii. Jej wielkość zaczyna się wraz z epoką tzw. monarchów katolickich, czyli

---

[26] Cyt. za: Saint-Aulaire: *La renaissance de l'Espagne*, *op. cit.*, s. 272. Tak też widzi tę sprawę autor pracy, z której pochodzi ten cytat (s. 277).

[27] F. Franco: *Discoursos...*, s. 94.

[28] F. Belforte: *La guerra civile...*, s.191–194; P. Marion: *Leur Combat. Lenin–Mussolini–Hitler–Franco*, Paris 1939, s. 120.

Karola V, Filipa II i Izabeli, którzy dokonali rekonkwisty, wypędzili Żydów i Morysków, wreszcie zwyciężyli protestantyzm i dali Hiszpanii wielkość, imperium kolonialne i supremację w Europie. W XVIII i XIX wieku zatruta przez ideały oświeceniowe Hiszpania pogrążyła się w dekadencji intelektualnej i moralnej, co doprowadziło ją do upadku. Jedynymi wiernymi wobec narodowo-katolickiej tradycji okazali się być karliści, którzy w swej formule „Bóg, Ojczyzna, stare prawa i król" (*Dios, Patria, Fueros y Rey*) przechowali świętą tradycję Hiszpanii. Generał Franco kontynuuje to dzieło, starając się pokonać liberalną i masońsko-komunistyczną republikę. Powstanie nacjonalistów jest więc kolejną wojną karlistowską, buntem przeciwko rządzącym Hiszpanią, nie — Hiszpanii [29]. W często nadużywanej przez Generała symbolice i retoryce rekonkwisty pojawia się nazwa *Cavadondga*, czyli wąwozu, w którym zaczęła się zwycięska rekonkwista [30]. Co więcej, przyjmując wyższość tradycji, czyli woli pokoleń nad wynikiem demokratycznych wyborów, woli pokoleń aktualnie żyjących, dyktator konserwatywny wcale nie musi zważać na wolę ludu, gdyż „lud (...) nie wybiera swego losu: podąża za nim" [31]. Wiedzie go przywódca.

Jedynym ustępstwem na rzecz nowoczesności byłoby tu czasowe odejście od monarchizmu na rzecz teorii wodzostwa, tzw. *teoria del Caudillaje*, sformułowana przez ideologów kierowanej przez Franco Falangi, przede wszystkim zaś Francisca J. Condego [32]. Dyktator komisaryczny czasowo zastępuje prawowitego suwerena.

Pierwodruk: *Carl Schmitt we Frankistowskiej Hiszpanii*, „Pro Fide, Rege et Lege", 1998, nr 32, s. 14–18.

---

[29] F. Franco: *Franco ha dicho*. Madrid 1947, s. 160; *Idem*: *Palabras...*, s. 54.

[30] F. Franco: *Palabras del...*, s. 135–36.

[31] F. Franco: *Discoursos...*, s. 168.

[32] R. Calvo Serer: *Franco frente...*, s. 11.

Augusto Pinochet

i iberoamerykańska idea autorytarna

11 IX 1973 roku, gen. Augusto Pinochet Ugarte wydał wojsku rozkaz ataku na pałac prezydencki *La Moneda*, w wyniku którego upadła komunizująca republika i zginął przyjaciel Fidela Castro: prezydent Salvador Allende Gossens. Ponoć bronił się i popełnił samobójstwo, strzelając do siebie z radzieckiego pistoletu podarowanego mu przez kubańskiego przywódcę. Od tego czasu Pinochet jest jednym z najbardziej znienawidzonych przez lewicę polityków światowej prawicy [1].

I. Chile przed Pinochetem

Salvador Allende Gossens został prezydentem Chile 4 września 1970 roku w wyniku wyboru dokonanego przez parlament i dzięki głosom chrześcijańskich demokratów. Został wybrany przez parlament, gdyż w wyborach powszechnych dostał wprawdzie najwięcej głosów (36%), ale zgodnie z chilijską konstytucją nie ma drugiej tury wyborów, lecz o wyniku rozstrzyga głosowanie w parlamencie.

Rząd *allendystów* były dla Chile katastrofą. Allende wierzył w socjalizm. Rozpoczęty przez niego proces reform gospodarczych był pasmem klęsk i w pewnej mierze przypominał sowieckie reformy, choć bez ogłoszenia *dyktatury proletariatu* i wprowadzenia systemu monopartyjnego. Był to raczej lewacki populizm niźli marksizm-leninizm w rozumieniu radzieckim, acz prawica chilijska do dziś legitymizuje zamach z września 1973 roku

[1] *Pinochetismo y antipinochetismo después de Pinochet*, „Ius Publicum", 2007, nr 18, s. 249–251.

zagrożeniem przez komunizm[2], czyli podobnie jak ideolodzy frankizmu w Hiszpanii legitymizowali rewoltę z 1936 roku. W obydwu wypadkach nie jest to do końca ścisłe. Wojskowe *pronunciamentos* 1936 i 1973 roku skierowane były nie przeciwko bezpośrednim rządom komunistycznym, ale przeciwko lewicowym rządom torującym komunistom drogę do władzy, stanowiącym część rządzących koalicji. Jak wspomnieliśmy, Allende nie był radykalnym marksistą, raczej lewicowym populistą, bez skonkretyzowanej ideologii, tolerującym narastanie marksistowskiej infiltracji kraju. Wrażenie, że jest on komunistą, wzmagalo np. zwracanie się publiczne do prezydenta per *towarzyszu* (*camarada*) czy fakt, że jego córka wyszła za mąż za kubańskiego dyplomatę. Wrażenie to pogłębiła niesamowicie długa — jak na zwyczaje dyplomatyczne — wizyta Fidela Castro (aż 25 dni).

Warto zauważyć, że siły popierające Allende nie składały się — jak to się na prawicy obiegowo uważa — wyłącznie z komunistów. Jako struktura partyjno-polityczna byli oni stosunkowo nieliczni, choć znakomicie zorganizowani i dysponowali licznymi i dobrze uzbrojonymi bojówkami. W obozie *allendystów* liczebnie grupą najsilniejszą wydają się być lewicowi katolicy, zwolennicy tzw. teologii wyzwolenia, których popierało nie tylko zradykalizowane politycznie i społecznie niższe duchowieństwo, lecz także kardynał Raul Silva Henriquez, biskupi Temuco, Talca czy Puerto Montt. Kardynał Henriquez w wywiadzie dla *Ultima Hora* (24 listopada 1969) wręcz stwierdzał, że katolikowi rzymskiemu wolno głosować nawet na komunistów; w czasie wizyty Fidela Castro w Chile spotkał się z kubańskim dyktatorem; będąc kanclerzem Uniwersytetu Katolickiego nie tylko umożliwiał rozwój kół popierających teologię wyzwolenia, ale nawet przyznal doktorat *honoris causa* komunistycznemu poecie Pablowi Nerudzie[3]. Nic dziwnego, że chilijscy chadecy głosowali masowo na Allende, widząc w nim rodzaj chrześcijańskiego socjalisty. Trzeba zresztą przyznać, że lewicowy prezydent twardo bronił pewnych chrześcijańskich pryncypiów. Znana jest jego radykalna wrogość do praktyk homoseksualnych.

---

[2] J.B. Londregan: *Legislative Institutions and Ideology in Chile*, Cambridge 2000, s. 51, 53n.

[3] *Allende et sa „voie chilienne"... pour la misère*, Chiré-en-Montreuil 1974, s. 14n. Tamże wywiad z o. R. Aranciba pod charakterystycznym tytułem *Kardynał często był widywany z towarzystwie Allende* (s. 194–199).

W ciągu trzech lat rządów *allendystów* po Chile rozpanoszyły się samozwańcze *rady robotnicze*, które siłą zajmowały przedsiębiorstwa oraz podobne im *rady chłopskie*, przejmujące własność ziemską (tzw. okupacje — *tomas*, dosł. wzięcie, zagarnięcie). Była to zresztą tylko radykalizacja polityki rządzących wcześniej chadeków, którzy — mając na celu reformę rolną bez odszkodowania — uczynili w tym kierunku przygotowania prawne, znosząc m.in. konstytucyjne gwarancje nienaruszalności własności prywatnej (reforma 10. artykułu konstytucji w 1965 roku). Znacjonalizowano też ok. 15% zakładów przemysłowych. Za czasów Allende rozpoczęto wcielanie tych koncepcji w życie na szerszą skalę, doprowadzając je do radykalnych konsekwencji, a przede wszystkim na drodze pozaprawnej, gdyż bez odpowiednich ustaw (rząd Allende nigdy nie posiadał większości parlamentarnej).

Dekretami państwo znacjonalizowało 40% przedsiębiorstw (w tym większość firm handlowych). Działo się to na podstawie dekretu pozwalającego nacjonalizować firmy, w których dochodziło do protestów społecznych, np. zwykłego strajku. Równocześnie przeprowadzono nacjonalizację wielkiej własności ziemskiej (ogółem 5.600 000 ha, ok. 44% ziemi uprawnej). Ziemia została odebrana *obszarnikom* i przekazana chłopom, ale nie na własność, lecz w... dzierżawę. Świadczyło to o sceptycyzmie władzy względem zasady prywatnej własności ziemi. Co więcej, gdzieniegdzie zaczęły powstawać państwowe kołchozy, w których chłopi byli tylko najemnymi pracownikami gigantycznego państwowego koncernu ziemskiego (CORA), na czele którego stał Jaime Chonchol, były współpracownik Castro. Wprowadzono przymusowy państwowy system skupu produktów rolnych, gdzie ceny wynosiły ok. 30% ceny rynkowej. Wywołało to liczne strajki rolne w 1971 i 1972 roku, a produkcja rolna spadła do poziomu z roku... 1875. W tym samym czasie w kraju szalała inflacja (kilkaset procent rocznie; w pewnym momencie 2,5% dziennie!); PKB i produkcja spadła w ciągu trzech lat o kilkadziesiąt procent (tylko między rokiem 1971–1972 spadek o 47%). Kartki wprowadzono między innymi na mięso i cukier. Kwitł czarny rynek[4].

[4] *Ibidem*, s. 22–62.

Opozycja polityczna była szykanowana, ale nigdy formalnie jej nie zdelegalizowano. Teoretycznie istniały opozycyjne media, lecz niezależne kanały radiowe konsekwentnie traciły koncesje na nadawanie, a opozycyjną prasę kneblowano szykanami cenzury oraz dzięki nacjonalizacji jedynego w Chile przedsiębiorstwa produkującego papier gazetowy, które teraz — pod nowym dyrektorem — nie miało nigdy dla opozycyjnych gazet papieru do sprzedaży. Mimo to opozycja mogła się organizować. Jej wielkim sukcesem była manifestacja 12 kwietnia 1972 r. Mówiono, że wzięło w niej udział 750 000 ludzi, ale liczba ta — wziąwszy pod uwagę liczebność miasta Santiago — wydaje się mocno zawyżona.

W kraju szalały lewackie bojówki. Nie ma zresztą zgody, czy działały z inspiracji Allende, czy też — jako jeszcze bardziej radykalne — wyemancypowały się spod jego wpływu i prezydent utracił nad nimi kontrolę. Wielu świadków twierdzi, że Allende był niedoświadczonym politycznie idealistą, którego zupełnie przerosło sprawowanie władzy i utracił panowanie nad własnym zapleczem politycznym. Faktem jest jednak, że bojówki te terroryzowały kraj, w którym działało też 1500 *specjalistów* gospodarczych z ZSRR i Kuby, a także 13 000 lewicowych uchodźców politycznych z całej Ameryki Łacińskiej. W dniu ataku na pałac *La Moneda* okaże się, że kubańscy *specjaliści* i *dyplomaci* to regularny oddział komandosów (ambasada Kuby będzie centralnym punktem obrony, który zdobyto ze znacznymi stratami), a owe 13 000 uchodźców z bronią w ręku broniło lewackiego reżimu. Lewackie bojówki — rodzimego i zagranicznego pochodzenia — miały 30 000 sztuk broni maszynowej. Dla porównania: armia chilijska liczyła 26 000 żołnierzy i 30 000 żandarmerii (karabinierzy).

Ten krótki przegląd sytuacji pokazuje, że Chile epoki Allende nie było *normalnym* demokratycznym państwem rządzonym przez lewicę. Sytuacja była tu rewolucyjna, rząd faktycznie utracił kontrolę nad krajem. Sytuacja zaczęła spełniać Leninowską definicję polityki: *kto kogo?*[5].

[5] Literatura na temat S. Allende a marksizm, lewicowość i Fidel Castro jest obszerna. Zob. np.: G.J. Rossouw: *Salvador Allende: marxist or political opportunist?*, «Unisa latin american report», 1989, nr 1, s. 22–26; A. Aggio: *Revolución y democracia en el Chile de Salvador Allende*. [w:] J.M. del Alcázar Garrido, N.M. Tabanera García (red.): *Estudios y materiales para la historia de América Latina*,

II. Legalność dyktatury Pinocheta

Legalność zamachu wojskowego i przejęcia władzy przez Pinocheta nie budzi wątpliwości: był on nielegalny, ale również legalność panowania Allende jest kwestią wątpliwą i kontrowersyjną. Nikt nie kwestionuje, że został on wybrany zgodnie z prawem. Tradycyjna politologia i nauki prawne hiszpańskojęzyczne starannie rozróżniają jednak pojęcia *prawowitości dojścia do władzy* oraz *prawowitość jej sprawowania*[6]. Allende doszedł do władzy w sposób legalny i ze wszech miar prawowity. Jednak nie można tego samego powiedzieć o jego rządach.

Na kilkanaście dni przez zamachem Pinocheta Sąd Najwyższy Chile uznał, że Allende rządzi łamiąc konstytucję i posługując się bezprawnie ministerialnymi rozporządzeniami w miejsce ustaw. 23 sierpnia 1973 r. parlament uchwalił, że prezydent i rząd regularnie łamią konstytucję. W uchwale czytamy, że prezydent i mianowany przezeń rząd winni są:

— Rządów za pomocą ministerialnych rozporządzeń, które zastąpiły ustawy.
— Wydawania rozporządzeń niezgodnych nie tylko z istniejącymi ustawami, lecz także z konstytucją.
— Lekceważenia wyroków sądowych — i ich nieegzekwowania przez policję — gdy dotyczą działaczy partii rządzącej.
— Niewykonywania postanowień Sądu Najwyższego.
— Pozaprawnego uzależnienia mediów od państwa.
— Ignorowania konstytucyjnego prawa wolności zgromadzeń dla opozycji.

1955–1990, Valencia 1998, s. 33–45; J. Pinedo: *La vía chilena al socialismo de Salvador Allende y su relación con la modernidad*, «Cuyo: Anuario de filosofia argentina y americana», 2000, nr 17, s. 133–145; J. Edwards: *Fidel Castro y Salvador Allende*, «Vanguardia dossier», 2007, nr 23, s. 72–74; M. Amorós: *Desde el hondo crisol de la patria... Salvador Allende y el Partido Comunista de Chile*, «Utopías, nuestra bandera», 2009, nr 219, s. 23–32.

[6] Zob. np. A. Wilhelmsen: *La formación del pensamiento...*, s. 118, 185, 393, 395n., 483, 486, 573, 589; *Idem*: *The Conspiracy of La Rápita and the Carlist Theory of the Two Legitimacies*, „Continuity", 1987, nr 11, s. 49–61.

— Pozakonstytucyjnego naruszania własności prywatnej (nacjonalizacja) w kilku tysiącach przypadków.
— Pozaprawnych aresztowań i stosowania tortur wobec aresztowanych.
— Bezprawnego ograniczania praw niezależnych związków zawodowych.
— Tolerowania uzbrojonych lewackich grup.
— Próby stworzenia alternatywnego aparatu władzy w stosunku do władz państwowych w postaci rad chłopskich i robotniczych.
— Bezprawnego inwigilowania kadry oficerskiej [7].

W demokratycznym kraju za takie przewinienia prezydent powinien stanąć przed sądem. Rzecz w tym, że w chilijskiej konstytucji... nie przewidziano takiej procedury. W takiej sytuacji parlament zwrócił się do wszystkich obywateli — w tym i sił zbrojnych — o „natychmiastowe działanie" [8]. Dodajmy, parlament ten zdominowany był przez prawicę, która 5 miesięcy wcześniej wygrała wybory (55% głosów), podczas gdy *allendyści* dostali tylko 43%. Był to wyraźny sygnał, że Chilijczycy mieli dosyć balaganu i kryzysu.

Czy więc atak na pałac *La Moneda* — zamach Pinocheta — był bezprawny? Tak, był, choć panowanie Allende także takie było. Z punktu widzenia prawnego zaszła paradoksalna sytuacja, gdy żadna z naczelnych władz państwowych nie mogła legalnie usunąć nielegalnie rządzącego prezydenta. W tej sytuacji — jako rzecze Carl Schmitt — „decyzja, patrząc z punktu widzenia normatywnego, rodzi się z niczego" [9].

III. Legalizacja władzy

Robert Barros w znakomitej pracy poświęconej Chile pisze: „Dyktatorzy sami siebie nie mogą poddać prawom, gdyż dyktatorzy w każdej chwili mogą zmieniać prawo lub łamać je bez sankcji. Z tego powodu,

[7] Dokument ten znajdował się na stronie korespondent.pl, niestety, obecnie już go tam nie ma (wydruk w posiadaniu autora).
[8] *Ibidem.*
[9] C. Schmitt: *Politische Theologie, op.cit.*, s. 38.

efektywne ograniczenie konstytucyjne władzy autorytarnej generalnie wydaje się niemożliwe", ale dodaje po chwili, „przeciwnie do powszechnego poglądu, że dyktatury są ponad prawem i są strukturalnie niezdolne do poddania się instytucjom, dyktatura w Chile jest przypadkiem reżimu autorytarnego ograniczonego przez własną konstytucję" [10].

Zdaniem Carla Schmitta, teoretyczne podstawy dyktatury stworzyli Niccolò Machiavelli, Jean Bodin i Thomas Hobbes [11], a więc twórcy koncepcji absolutnej suwerenności władzy, z czego logicznie wynika, że w praktyce i teorii władza nie może się samo ograniczyć prawem — gdyż sama jest *mówiącym prawem* — i nie ma tu trójpodziału władz czy trybunału konstytucyjnego, czyli czegokolwiek, co mogłoby strzec dyktaturę przed łamaniem własnych praw. Zdaniem cytowanego powyżej Barrosa, Chile jest wyjątkiem. Wynikało to z faktu, że nie rządziła tu jednostka (gen. Pinochet), ale cała struktura wojskowa, gdzie istniał ścisły podział władzy i kompetencji, i dlatego lepiej mówić o rządzącej juncie, a nie o personalnej władzy jednego Pinocheta [12].

Junta ukonstytuowała się 11 września 1973 r. w składzie szefów: sił lądowych, marynarki, lotnictwa i okręgów wojskowych, dowódcy żandarmerii. W pierwszej odezwie stwierdziła, że będzie starać się przestrzegać konstytucji z 1925 roku „na ile to możliwe" [13]. Możliwe to w pełni nie było, gdyż sam akt zamachu stanu był radykalnym pogwałceniem, wprost unicestwieniem tejże konstytucji. Zamach stał w oczywistej sprzeczności z art. 4 tejże konstytucji, który wykluczał złamanie prawa z powodu wyższej konieczności:

> Ani żaden urząd, ani osoba, ani zgromadzenie osób, nawet pod pretekstem wyższej konieczności nie ma władzy, ani prawa postawić się ponad prawem. Wszelki akt sprzeczny z tym artykułem jest bezprawny [14].

---

[10] R. Barros: *Constitutionalism and Dictatorship: Pinochet, the Junta, and the 1980 Constitution*, Cambridge 2002, s. 1.

[11] C. Schmitt: *La dictadura*, *op.cit.*, s. 33n.

[12] R. Barros: *Constitutionalism and...*, s. 4.

[13] *Ibidem*, s. 36.

[14] *Constitución de 1925*, [bib.cervantesvirtual.com].

Junta sama sobie przyznała pełnię władzy ustawodawczej, wykonawczej i konstytutuującej. Nigdy jednak oficjalnie nie zdelegalizowano konstytucji z 1925 roku, uznając ją — znów powtórzona formuła z września 1973 — „na tyle, na ile obecna sytuacja kraju pozwala na jej wykonywanie" [15].

Przeciwnicy Pinocheta opisywali Chile w jego epoce jako morze rzezi, zabójstw i terroru, który dotykał wszystkich, nawet gospodynie domowe [16]. W rzeczywistości te — bardzo często opisywane — gospodynie stanowiły przypadkowe ofiary walk na ulicach Santiago w dniu zamachu stanu i trudno dojść, od kul której ze stron zginęły. Dyktatura chilijska była bezwzględna dla wrogów, ale nie walczyła z wymyślonymi wrogami ideologicznymi, gdyż systemy autorytarne — w odróżnieniu od totalitarnych — podchodzą do represji w sposób pragmatyczny, a nie ideologiczny [17].

Cechą charakterystyczną dla pinochetyzmu — podobnie jak frankizmu w Hiszpanii — jest próba zbudowania rządów autorytarnych opartych na prawie. Oczywiście pierwsza faza rządów wojskowych, wraz z represjami wobec skrajnej lewicy, była w znacznej mierze bezprawna, czego symbolem są pływające zwłoki w rzece Mapocho. Trwała wszak regularna wojna domowa, gdzie zbrodnie popełniały obydwie strony, a terror polityczny był tylko jedną z metod walki. Jednak po mniej więcej trzech latach, gdy chaos był z grubsza opanowany, sytuacja zaczęła się zmienić, gdyż pojawiła się możliwość odwoływania się do niezależnego Sądu Najwyższego; dotyczyło to nawet decyzji sądów wojskowych. Jednak nie było to do końca efektywne, gdyż najgroźniejsi przeciwnicy byli likwidowani bez jakichkolwiek procedur prawnych [18].

W 1976 roku — po zamordowaniu przez agentów tajnej policji chilijskiej (DINA) w Waszyngtonie dwóch opozycjonistów (Orlando Letelier,

---

[15] R. Barros: *Constitutionalism and...*, s. 84.

[16] Za prawdziwy klasyk gatunku lewicowej, antypinochetowskiej histerii amerykańskich intelektualistów można uznać książkę M.H. Spooner: *Soldiers in a Narrow Land: the Pinochet regime in Chile*, University of California 1999. Klasykiem gatunku, który wyszedł spod piór chilijskiej lewicy, jest zbiór pod red. S.J. Stern: *An oral history of those who suffered through the Pinochet years in Chile and a meditation on memory and history*, Duke University Press 2004.

[17] Zob. J. Tusell: *La dictadura de Franco*, *op.cit.*, s. 226–228; A. Wielomski: *Hiszpania Franco*, *op.cit.*, s. 329–330.

[18] R. Barros: *Constitutionalism and...*, s. 117–118.

Ronni Moffitt), Chile znalazło się w bardzo poważnej izolacji międzynarodowej. Aby ukazać państwo w lepszym świetle, przyjęto tzw. częściowy akt konstytucyjny (*Actas Constitucionales*).

W roku 1980 junta oktrojowała nową konstytucję [19]. Warto podkreślić, że jej celem nie była liberalizacja systemu, ale jego ukonstytuowanie. Zakazywała ona istnienia partii politycznych. Pamiętać też trzeba, że konstytucja była oktrojowana, czyli oktrojujący ją posiada dominację nad ustawą. Była tedy dziełem 4 osób, które są jej fundatorami. Cytowany Barros charakteryzuje ją następująco: „W swojej genezie i efekcie konstytucja z 1980 roku wydaje się arcydziełem autorytarnego konstytucjonalizmu" [20]. Ma ona demokratyczną fasadę i autorytarną istotę; zapewnia wojsku dominację nad pionem cywilnym, ale są i pewne ograniczenia władzy wojskowych, np. na rzecz Senatu [21].

11 marca 1981 konstytucja weszła w życie po uroczystym, iście królewskim, zaprzysiężeniu w Santiago, w gmachu Diego Portales. Następnie uczestnicy uroczystości przeszli do katedry, gdzie znany nam już kard. Raul Silva Henriquez — teraz *pinochetysta* z powodów oportunistycznych — zarządził odśpiewanie uroczystego *Te Deum*. Następnego dnia Pinochet został zaprzysiężony na prezydenta i rozpoczął urzędowanie w odbudowanym pałacu *La Moneda*.

IV. Legitymizacja władzy

Jednym z powszechnie powtarzanych sloganów jest teza, że Augusto Pinochet był wrogiem demokracji takim jak Francisco Franco w Hiszpanii. Powierzchownie podobieństwa są duże. Mamy dwie ewidentnie prawicowe i katolickie dyktatury. Jednak ich logika jest odmienna. Franco wywodził swoje polityczne przywództwo bezpośrednio z woli Boga. To nie slogan, ale realna treść. Był przekonany, że Opatrzność wskazała go — dosłownie palcem — aby uratował Hiszpanię przed komunizmem. Wynikała

[19] *Constitución Política de la República de Chile de 1980*, [leychile.cl].

[20] R. Barros: *Constitutionalism and...*, s. 217.

[21] V. Valdivia Ortiz de Zarate: *Construction du pouvoir et régime militaire sous Augusto Pinochet*, „Vingtieme Siècle", 2010, nr 105, s. 93–108.

z tego fundamentalna zasada prawomocności systemu: wola Boga, który wskazał na osobę *Caudillo*. Poparcie Kościoła katolickiego i papieża Franco uważał za wystarczające uprawomocnienie swojego przywództwa [22].

Augusto Pinochet takiego poparcia ze strony Kościoła nie miał. Wprawdzie wspominany tu już kard. Raul Silva Henriquez wyrzekł się swoich wcześniejszych lewicowych poglądów i został gorliwym *pinochetystą*, zakazał zajmowania się księżom polityką i nakazał zajęcie się duszpasterstwem, zbawianiem dusz — był jednak wyjątkiem. Obserwujemy bowiem wtenczas głębokie podziały Kościoła chilijskiego względem dyktatury, szczególnie z powodu szerzącej się teologii wyzwolenia, którą wyznawała część episkopatu, szczególnie aktywnie w latach osiemdziesiątych, w czasie kryzysu ekonomicznego i bezrobocia rzędu 20%. Sytuację polepszyły dopiero nominacje biskupie lat osiemdziesiątych, gdy papież rekrutował biskupów z przeciwników teologii wyzwolenia, którzy zamiast polityką, zajęli się działalnością duszpasterską. W każdym razie Kościół katolicki jako całość nigdy nie poparł Pinocheta [23].

Pinochet, choć katolik nie mniej gorący, nie żywił podobnego przekonania jak Franco odnośnie swojej władzy, dlatego co kilka lat legitymizował swoją władzę w referendach. Franco legitymizowanie własnej władzy w referendach nawet nie przyszło do głowy. Innymi słowy: Franco był autentycznym antydemokratą, podczas gdy Pinochet zwalczał lewicowy rząd, ale nie był antydemokratą; można raczej powiedzieć, że był przeciwnikiem parlamentaryzmu i zasady rządów przedstawicielskich. Plebiscyty wskazują, że uważał za najlepszą formę rządów władzę jednostki powierzoną mu przez naród. Uznając, że jego władza jest legitymizowana w drodze referendów, tym samym przyznawał, że pierwotna suwerenność należy do narodu. To cezaryzm.

---

[22] P. Marin Perez: *El Caudillaje español: ensayo de construcción histórico–juridica*, Madrid 1960, s. 22, 36–37; A. Wielomski: *Hiszpania Franco, op.cit.*, s. 318–321.

[23] B.H. Smith: *Deepening the Allegiance of Working–Class Sectors to the Church in the 1970.* [w:] H. Levine (red.): *Chiefly papers presented at a conference held in March 1982 at the Belmont Conference Center in Elkridge*, North Carolina 1986, s. 156n.; C. Peñaloza: *Defendiendo el cuerpo y el alma: la posición de la Iglesia católica frente a la Dictadura de Pinochet*, Barcelona 2006, s. 169–182.

W styczniu 1975 roku w referendum ludowym aż 75% Chilijczyków wyraziło poparcie dla Pinocheta; we wrześniu 1980 roku 67% głosujących poparło nową konstytucję. Gdy Pinochet przegrał referendum w październiku 1988 roku (55 do 45%), ustąpił ze stanowiska i oddał władzę.

Politologicznie sprawę nazywając, mamy do czynienia nie z dyktaturą, lecz z systemem zwanym *bonapartyzmem* (od Napoleona III i II Cesarstwa we Francji), czyli władzą autorytarną uprawomocniającą się na drodze demokracji bezpośredniej — podobnie jak w swoim czasie Charles de Gaulle [24]. Pinochet nie był wolny od wpływów ideologii umowy społecznej. Zwalczał nie zasadę demokratyczną, lecz jedną z jej form, jaką jest parlamentaryzm, uważając, że suwerenny lud wyraża swoją wolę nie ustami sejmowej gawiedzi, ale ustami jednoosobowego przywódcy.

Augusto Pinochet nie był konsekwentnym antydemokratą. Także filozofia polityczna *pinochetyzmu* — której autorem był zamordowany w 1981 roku przez lewicowych terrorystów — prof. Jaime Guzman, tzw. gremializm (*el gremialismo*), nie była konsekwentnie antydemokratyczna.

Guzman uchodzi za najwybitniejszego prawicowego myśliciela chilijskiego wszech czasów i za twórcę koncepcji politycznej, na której oparto konstytucję z 1980 r.; za swojego rodzaju Carla Schmitta systemu Pinocheta [25]. W swojej filozofii politycznej nie sięga jednak po klasyków zachodnioeuropejskiej katolickiej kontrrewolucji (poza hiszpańskimi epoki frankistowskiej). Sięga przede wszystkim po myślicieli klasycznych, takich jak Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu. Z myślicieli nowoczesnych czerpie z klasycznego republikanizmu i komunitaryzmu, m.in. od takich myślicieli jak C.B. Macpherson, Ch. Taylor, M. Sandel, Ph. Petit [26].

Ta lista wskazuje na wyraźną predylekcję nie do myśli absolutystyczno-autorytarnej, nie do myślicieli dbających o władzę, o — używając pojęć Friedricha Meineckego — *kratos*, lecz troszczących się o *ethos*, wspólnotę i dobro wspólne. Skąd więc myśliciel tego kierunku nadający ton dyktaturze? Wynika to z przekonania Guzmana, że zagrożeniem dla

[24] G. Burdeau: *La démocratie*, Paris 1956, s. 54–61; R. Remond: *Les droites en France*, *op.cit.*, s. 106n., 322n.

[25] R. Cristi: *El pensamiento politico de Jaime Guzman. Autoridad y libertad*, Santiago de Chile 2000, s. 7.

[26] *Ibidem*, s. 14n.

tej wspólnotowej i klasycznej wizji jest przede wszystkim agitacja klasowa i ideologia marksistowska. W takiej sytuacji tomista i komunitarysta musi się politycznie zradykalizować, aby odeprzeć potop rewolucyjnych ideologii. Naprzeciwko armiom rewolucyjnym musi ustanowić dyktaturę polityczną. Ale rzecz nie tylko w tym, że komuniści rekrutują swoje armie i trzeba ich zatrzymać. Guzman uważa, że rekrutują je, wykorzystując autentyczną biedę. To ubóstwo jest wiatrem w żagle politycznego i ideologicznego radykalizmu. Dlatego trzeba sięgnąć po myśliciela zupełnie niewspólnotowego, po Friedricha A. Hayeka (z jego ekonomią zetknął się w 1978 roku), którego teorie ekonomiczne muszą w przyśpieszonym tempie dać krajowi zamożność i tym samym zderadykalizować masy [27]. Gdy masy się wzbogacą i zderadykalizują, dyktatura nie będzie potrzebna. Przyjdzie czas na neoklasyczną republikę. Chwilowo jednak, aby zderadykalizować masy, należy wprowadzić „liberalizm autorytarny" (*el liberalismo autoritario*), czyli taki system, w którym wolnorynkowa ekonomia będzie chroniona przez dyktatora [28].

Belén Moncada Durruti — autor książki o filozofii politycznej Guzmana — w wywiadzie prasowym tak charakteryzuje jego koncepcje, które nazywa mianem „demokracji kontrrewolucyjnej": „To najlepsza formuła podsumowująca myśl Guzmana. On wierzył w demokrację, ale w *swoją demokrację*, która nie ma charakteru liberalnego, w jakiej dziś żyjemy. To także nie jest kubańska wersja socjalistyczna. Ta jego ma charakter kontrrewolucyjny, czyli taki, gdzie demokracja nie jest celem samym w sobie, ale jest wyłącznie środkiem dla osiągnięcia postępu, sprawiedliwości, wolności i bezpieczeństwa. W tym sensie jest ona kontrrewolucyjna, ponieważ przeciwstawia się ewentualnej rewolucji marksistowskiej (...) jest formą ochrony demokracji przeciwko marksizmowi" [29].

Tak więc i Pinochet, i jego ideolog Guzman nie są konsekwentnymi antydemokratami. Są przeciwnikami takiej demokracji, w której politycznie sfanatyzowane masy wynoszą do władzy skrajne siły polityczne.

---

[27] *Ibidem*, s. 60.

[28] [rec.] J. Molina: *Cristi, Renato: El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y libertad*, ed. LOM, Santiago de Chile, 2000, [galeon.com/razonespanola].

[29] *Belén Moncada Durruti, autor de libro sobre el líder gremialista*, [lanacion.cl].

V. Ekonomia dyktatury

Robert Barros bez wahania stwierdza, że w chwili ataku na *La Moneda* „wojskowi chilijscy nie mieli przed oczami żadnego prototypu ustroju" [30]. Dotyczy to także, a może przede wszystkim, ekonomii.

Chile, obok Boliwii, było najbiedniejszym państwem Ameryki Łacińskiej. Dorobkiem Allende było nie tyle unicestwienie słabej chilijskiej gospodarki, co *ustabilizowanie* jej pozycji na ostatnim miejscu w regionie (za Boliwią). Skutki *allendyzmu* polski konsument może zresztą sprawdzić codziennie w supermarkecie, kupując niegdyś słynne chilijskie wina. Ocenia się, że ich smak i wartość powodują, że powinny być ok. 2 razy droższe, niż są obecnie. I niegdyś miały takie ceny. W czasach Allende jednak, aby zwiększyć zyski z eksportu, dolewano do nich barbarzyńsko wodę. Renoma marki załamała się tak bardzo, że nawet dziś — po 30 latach — nie udało się jej odzyskać. Stąd ich niska cena, którą możemy się cieszyć w stoisku monopolowym.

Wydaje się, że w chwili zamachu Pinochet nie miał żadnej koncepcji ekonomicznej. Przypadek chciał, że natrafił na grupę ekonomistów z Chicago (*Chicago boys*), którzy zaproponowali mu przeprowadzenie wolnorynkowego eksperymentu. Był to swoisty ewenement w przeżartej przez czegewaryzm, peronizm i kastryzm Ameryce Łacińskiej, gdzie od lat bezskutecznie szukano jakiejś wersji socjalizmu, która pozwoli w ciągu kilku lat *cudownie* dogonić gospodarczo Stany Zjednoczone.

Chile Pinocheta było rajem wolnej przedsiębiorczości, krajem o najniższych podatkach i minimalnej interwencji gospodarczej państwa. Marek Bankowicz pisze: „Na przestrzeni XX wieku niewiele było tak konsekwentnych i radykalnych realizacji koncepcji liberalnych w gospodarce, jak za rządów Pinocheta" [31]. W krótkim czasie rząd unieważnił wszystkie decyzje nacjonalizacyjne Allende, a następnie sprywatyzował tę część przedsiębiorstw, które były własnością państwa jeszcze przed epoką rządów populistycznych. Prywatyzacji podlegały banki, porty rzeczne

---

[30] R. Barros: *Constitutionalism and...*, s. 37.

[31] M. Bankowicz: *Demokraci i dyktatorzy. Przywódcy polityczni współczesnego świata*, Kraków 1993, s. 308.

i morskie, telefonia, poczta. Aby zachęcić zagraniczny kapitał, wprowadzono specjalny *status inwestora zagranicznego*, likwidujący wszystkie bariery w wywozie do macierzystego kraju zysków; następnie skasowano wszystkie przywileje dla przedsiębiorstw krajowych; pozwolono zagranicznym inwestorom wydobywać surowce mineralne. Dzięki temu, zaczął się wielki boom inwestycyjny. W gospodarce rolnej cofnięto wszelkie elementy reformy rolnej. W ten sposób rząd postawił na wielkie, farmerskie gospodarstwa rolne. Chile wkrótce stało się znaczącym eksporterem żywności. Zniesiono wszelką kontrolę cen, obniżono znacząco cła do 10% ich wcześniejszej wysokości, dokonano racjonalizacji wydatków publicznych poprzez ich redukcję. Niepełnym powodzeniem zakończyła się jednak walka z inflacją. Udało się ją znacząco zredukować, w porównaniu z okresem hiperinflacji Allende, ale poziom 15% trudno uznać za zadowalający.

W ciągu 15 lat rządów Pinocheta Chile zanotowało przeciętny rozwój na poziomie 7% PKB rocznie, a pamiętać trzeba, że koniunktura nie była sprzyjająca: pod koniec lat siedemdziesiątych świat pogrążył się w recesji po kryzysie naftowym; wiele krajów nałożyło też sankcje na *faszystowskie* Chile. Dziś kraj ten jest jedną z najsolidniejszych gospodarek w Ameryce Łacińskiej. Liberalna ekonomia ma jednak jedną słabość, jaką stanowią huśtawki koniunktury gospodarczej. Załamanie przyszło w 1981 roku, gdy bezrobocie przekroczyło 20%, a PKB spadł o 13%. Załamanie to trwało do 1985 roku. Wydaje się, że pamięć o tym kryzysie była przyczyną przegranej w referendum 1988 roku i oddania władzy przez Pinocheta.

Pierwodruk: *Augusto Pinochet i iberoamerykańska idea autorytarna*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2007, nr 57, s. 29–38.

Część VI

Prawica zradykalizowana

Epoka wilka

Tradycjonalistyczny radykalizm Juliusa Evoli

Julius Evola to jedna z najbardziej kontrowersyjnych postaci w europejskich konserwatyzmie. Bywa odrzucany częstokroć w samych środowiskach prawicowych jako *neopoganin*. Wiele publikacji na temat współczesnego konserwatyzmu skrzętnie pomija jego nazwisko. Evola nie jest bowiem jednym z wielu konserwatywnych krytyków nowoczesnego świata. Jest tradycjonalistycznym radykałem, wręcz ekstremistą. Jego diagnoza rozpadu współczesnego świata ma charakter skrajny. Dla włoskiego arystokraty, barona, nie było miejsca w egalitarnym świecie. On sam także miejsca dla siebie tu nie dostrzegał i odrzucał epokę współczesną w całości.

Konserwatyści datują zwykle rozpad cywilizacji Zachodu na wiek XVIII, uwieńczony Rewolucją, lub szukają korzeni rozpadu w XVI stuleciu, gdy rozwinęły się Reformacja i humanizm. Co radykalniejsi, jak np. Richard Weaver czy Eric Voegelin, przesuną tę datę na koniec Średniowiecza. Evola widzi to zupełnie inaczej. Jego programowa, monumentalna praca *Bunt przeciwko nowoczesnemu światu* (*Rivolta contro il mondo moderno*, 1937) zaczyna się od stwierdzenia, że różnego rodzaju dyletanci i publicyści piszą od pewnego czasu o „zmierzchu" Europy (aluzja do Spenglera). Jednakże ci, co wypisują na ten temat grube książki, absolutnie nie rozumieją, na czym polega upadek. Rozpad nie zaczął się w wieku XIII, XVI czy XVIII. Proces ten jest znacznie starszy i należy stwierdzić, że ***prawdziwa* konserwatywna rzeczywistość rozpadła się gdzieś na przełomie VI–VII wieku p.n.e**[1]. Nie było jej już za czasów Platona.

[1] J. Evola: *Révolte contre le monde moderne* [*Rivolta contro il mondo moderno*], Montreal 1972, s. 12.

Wszystko, co nastąpiło potem, to kolejne fazy postępującego rozpadu, nieładu, chaosu i autodestrukcji. Między VI a VII wiekiem p.n.e. rozpoczął się proces rozpadu. Data ta nie jest przypadkowa. To wtedy właśnie powstają pierwsze systemy filozoficzne. Oznacza to, że ludzki rozum rozpoczyna wielowiekowy proces emancypacji od Tradycji Pierwotnej (*la Tradizione primordiale*), od mitów, *sacrum*, obyczajów. Powstały wtedy dwa odrębne światy ideowe: świat Tradycji, żyjący mitem, *sacrum*, transcendencją, poszukujący tego, co duchowe i wzniosłe. Z drugiej strony narodził się schizmatycki świat nowoczesny (*il mondo moderno*), świat racjonalizmu, humanizmu, indywidualizmu, desakralizacji, pogoni za doczesnością i pieniądzem. Zwyrodniały świat nowoczesny poprowadził człowieka od racjonalistycznej i sofistycznej greckiej *polis* do Renesansu, Oświecenia, liberalizmu i komunizmu oraz innych totalitarnych zwyrodnień, a „bolszewizm nie powstał sam z siebie, to nieunikniona konsekwencja regresu realizującego się w czasie trwania cywilizacji zachodniej" [2]. Świat powojenny, gdzie zmagają się ze sobą siły komunizmu i „amerykanizmu", to rzeczywistość po rozpadzie, świat chaosu, nieistnienia, który porzucił Tradycję Pierwotną, to „wiek ciemny", „wiek żelaza"; *kali-yuga* (epoka wilka). Z Tradycji nie pozostało już nic i nawet tzw. konserwatyści stali się częścią schizmatyckiej i nierzeczywistej Nowożytności.

Evoliańskie przeciwstawienie: świat Tradycji a świat nowoczesny, to nie tylko dwa modele kultury. To dwie odmienne formy istnienia człowieka w świecie, dwa rozumienia samego świata i zajmowanego w nim przez człowieka miejsca względem tego, co nadprzyrodzone, czasu, przestrzeni, *sacrum*. Człowiek tradycji rozumie czas nie jako chronologię wydarzeń, lecz jako czas kolisty, powtarzający się, cykliczny, w którym człowiek współbytuje na równi z bogami — to właśnie Opatrzność kieruje historią; człowiek nowożytny widzi go jako linearny i zsekularyzowany. Człowiek Tradycji postrzega rzeczywistość w sposób sakralny, wszędzie widzi świadectwa istnienia transcendencji, podczas gdy człowiek nowoczesny nie dostrzega absolutnie niczego; na wszystko patrzy *naukowo*. To zaś, co jest *naukowe*, jest poza Tradycją — nauka to „martwa znajomość mar-

[2] J. Evola: *Prefazione*. [w:] F. Ossendowski: *Bestie, uomini, dei*. Roma 1973, s. 11; *Idem*: *Gli uomini...*, s. 61.

twych rzeczy", i świat bezdusznych cyfr"[3]. Prawda przechowywana jest w micie, rytach, wierze, w Tradycji; nigdy zaś w książkach i laboratoriach. Tradycja jest przedpiśmienna. Nie można jej badać naukowo, gdyż jest rzeczywistością odbieraną tylko przez ludzi o odpowiednio ukształtowanej psychice — ludzi Tradycji. *Realność* nie równa się empiryczność; *sacrum* nie jest empiryczne, ale obiektywnie istnieje dla ludzi zdolnych odebrać jego ponadczasowe wyzwanie. Nauka nie jest zdolna potwierdzić jego autentyczności. Pozytywistyczny scjentyzm zasługuje, aby wyrzucić go na śmietnik. Człowiek Tradycji nie zna rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*. Cały świat jest dlań sakralny, pełen transcendencji, którą w Tradycji wyraża idea *pontifexa*, czyli *mostu*, mostu łączącego świat bogów i świat ludzi. Stąd rzymscy władcy nosili tytuł *pontifex maximus*, przejęty później przez papieży[4]. Symbol ten wyraża radykalny monizm świata.

Świat Tradycji ma charakter solarno-uraniczno-męski. Świat nowoczesny ma charakter lunarno-chtoniczno-kobiecy. Cóż znaczą te dziwaczne określenia? Świat Tradycji jest solarno-uraniczny, czyli łączy się z symboliką słońca i nieba, a słońce i niebo są *ponad* człowiekiem, są na górze. Innymi słowy, świat uraniczno-solarny jest to świat tworzony od góry, jest stwarzany; społeczeństwo jest tworzone przez królów i arystokrację (odgórnie, stąd solarność, bo słońce jest na górze). Królowie rządzą z woli Boskiej i nie pytają ludu o zgodę ani na swoje panowanie, ani o cele polityczne, realizując męskie cnoty życiowe: honor, lojalność i odwagę. Król to element solarny i dlatego w Średniowieczu rysowano go często z aureolą, sakralizowano go, a zmarłego ogłaszano świętym.

Świat nowoczesny ma charakter lunarno-chtoniczno-kobiecy. O ile cechą Tradycji jest solarność, czyli tworzenie ładu społecznego odgórnie, o tyle tu najsilniejszy jest element chtoniczny (ziemski, podziemny). Ta rzeczywistość jest tworzona *od ziemi*, czyli od dołu. Tutaj to nie król tworzy świat wedle poleceń Boskich, lecz sami ludzie tworzą świat oddolnie. To idea umowy społecznej, czyli oddolnego zawiązania społeczeństwa, to także hipoteza Karola Darwina o pochodzeniu gatunków, czyli wiara, że to,

---

[3] J. Evola: *Grundrisse der faschistischen Rassenlehre* [Sintesi di dottria della razza], Berlin b.r.w., s. 193; *Idem: Révolte contre le monde...*, s. 440.

[4] J. Evola: *Révolte contre le monde...*, s. 27.

co wyższe, powstaje z niższego. W świecie Tradycji nikt nie uwierzyłby, że z niższego może powstać wyższe, gdyż tam panuje arystokratyczna wizja świata. W świecie nowoczesnym jednak ludzie pochodzą od małpy, a władza od ludu. To nie królowie noszą tutaj ślady *sacrum*, lecz świętokradczy nosiciel suwerenności: *demos*. Chtoniczność pochodzi od mitu Matki-Ziemi i od bogiń urodzaju. Mity te zawierają przekonanie, że wszyscy jesteśmy dziećmi ziemi, a więc jesteśmy tacy sami, równi; ludzie są braćmi. Prorokami mas są Karol Darwin i Zygmund Freud. Ten pierwszy udowodnił, że wszyscy ludzie są równi, gdyż po równo pochodzą od szympansa, ten drugi zaś, że nawet w seksie wszystko można racjonalnie wytłumaczyć.

Zdaniem Juliusa Evoli, ludzie dzielą się na dwie rasy: wyższą (męską) i niższą (kobiecą) Pierwsza jest solarna, druga zaś chtoniczna. Elementy mentalności tych odmiennych ras są przemieszane w społeczeństwie. W zależności od tego, który z elementów zwycięży, społeczeństwo ma charakter arystokratyczny lub egalitarny. Niektóre ludy mają charakter narodowy solarny (Rzymianie, Grecy, Persowie, Germanie); inne zaś ukształtowały się na modłę chtoniczną (Murzyni, Etruskowie i Żydzi) [5].

Normalne społeczeństwo Tradycji składa się z monarchy oraz czterech kast społecznych (dla Evoli stanowość jest czymś złym, gdyż plebejusz może się tu stać arystokratą, podczas gdy arystokratą można się tylko urodzić): kapłanów, arystokracji, kupców i niewolników — proletariatu. W świecie Tradycji rządzi zawsze król wspomagany przez duchowieństwo i elitę. W zdegenerowanym świecie współczesnym, w epoce wilka, panują kupcy (USA) lub proletariat (ZSRR). Dla tradycjonalistycznego radykała nie ma znaczenia, czy wygra burżuazja, czy proletariat, ponieważ są to elementy chtoniczne, czyli egalitarne, plebejskie, a więc godne pogardy grupy prowadzące świat ku kolejnym etapom desakralizacji, racjonalizacji i rozpadu. Włoski radykał pisze, że „jaki byłby wynik zbrojnego konfliktu między tymi dwoma potęgami, to w końcu mało istotne", gdyż tradycjonalisty nie interesują wewnętrzne spory w obozie nieładu, nie budzi jego zainteresowania nic, co stało się po Rewolucji Francuskiej, czyli „epizodzie decydującym o urwaniu się z łańcucha

[5] J. Evola: *Grundrisse der faschistischen...*, s. 49–50, 68, 90, 146n. Na temat chtoniczności żydów zob. *Ibidem*, s. 32, 101, 146–147, 195n.

europejskiego plebsu"[6]. Świat nowoczesny to rzeczywistość po „wielkim buncie niewolników", który obalił prawowitą władzę (solarnej) arystokracji i ustanowił dekadencką i nihilistyczną demokrację chtoniczną. To, co plebejskie, stało się wartością kulturową. Zwyciężyło społeczeństwo masowe, gdzie nie ma naturalnie i historycznie ukształtowanych elit. Wygrała kultura pieniądza, masy, kultu dla pracy i bogactwa. Zaginęły zaś cnoty rycerskie, honor i męstwo. Wygrały cnoty kobiece: zapobiegliwość, oszczędność, pogoń za pieniądzem, luksusem, konsumpcjonizm.

Państwo i społeczeństwo Tradycji, solarne — dowodzi Julius Evola — nie miały pochodzenia ludzkiego, były wynikiem woli Boga, ich prawa były podyktowane przez Stwórcę, a ich naruszenie postrzegano jako grzech. Państwo i władza miały charakter sakralny, wyłaniały się z głębi Bytu. Żyły symbolami, szukały doskonałości, co inkarnuje w sobie legenda o św. Graalu[7]. Graał to element niezwykle istotny. Ukazuje, że prawdziwa elita to nie arystokracja pieniądza czy nawet siły, lecz elita duchowa, mistyczna, mająca kontakt z transcendencją. Szlachta w społeczeństwach tradycyjnych to potomkowie tych, którzy przeszli przez inicjacje, wtajemniczenia (np. średniowieczne obyczaje rycerskie: pasowanie na rycerza itp.), czyli ci, którzy stoją w ontologicznej hierarchii wyżej niźli plebs, chtoniczny *demos*. Szlachta jest bliżej Boga; monarcha to wybraniec Boga, łączący w sobie świat sakralny i ziemski. Dlatego właśnie współczesna demokracja łączy się z laicyzacją: plebs nie dostrzega transcendencji. Prawdziwa elita arystokratyczna to nie tylko elita majątkowa, lecz także duchowa, epistemologiczna. Te święte tradycje winna przechowywać dziedziczna elita-kasta, a nie stan społeczny, aby uszlachcony plebejusz nie mógł przestąpić przez próg oddzielający go od rytuałów Tradycji pierwotnej, gdyż swoją parweniuszowską stopą zbrukałby ponadempiryczną, sakralną rzeczywistość.

Nigdy chyba w myśli europejskiej nie pojawiła się tak radykalna wizja arystokracji, pojętej jako kasty, do której żaden plebejusz nie może mieć dostępu. Dla Evoli plebs prawie nie wykazuje cech ludzkich; świat został stworzony dla elit, a tłuszcza ma ich słuchać i pracować bez szem-

---

[6] J. Evola: *Révolte contre le monde...*, s. 442, 469; *Idem*: *Gli uomini..*, s. 90.

[7] J. Evola: *Gli uomini..*, s. 138n., 415–416; *Idem*: *Il misterio del Graal*, Roma 1972.

rania, gdyż została skalana pracą fizyczną i najemną, a tym samym jej dusze przestały być godne odczuwania i partycypacji w transcendencji. Lud nie partycypuje *ex definitione* w Tradycji pierwotnej; dlatego właśnie społeczeństwo demokratyczne zasadza się na jej odrzuceniu i wzgardzie. Nie ma i być nie może jakiegokolwiek kompromisu pomiędzy Tradycją a ideą demokratyczną. Współczesność to intelektualny chaos i destrukcja. Elity nowoczesnego świata nie rozumieją nic, odrzucają sakralność i ducha ascetyczno–rycerskiego. Nowoczesność to racjonalizm, a jej elita to „intelektualiści", którym, jako plebejuszom, obca jest transcendencja i Tradycja. Dlatego współczesność to „świat cieni", nierzeczywistość; to świat, gdzie konserwatysta żyje pośród ruin, „w mieście ruin" [8] rządzonym przez demoniczny i chtoniczny *demos*. To rozpad.

Zdaniem Evoli, współczesny świat utracił partycypację w Bycie, zdesakralizował rzeczywistość, wyśmial mity, rytuały, magiczność ludzkiej egzystencji. Ludzki rozum, wyemancypowawszy się od Tradycji i pojęcia autorytetu, zaprowadził ludzkość do epoki wilka, do rozpadu, nicości, nihilizmu. Upadła solarna koncepcja świata, zwyciężyła zasada egalitarna i laicka. Masy zniszczyły absolutnie wszystko to, co święte, ponadczasowe, wzniosłe. Tłumy podeptały wszelkie wartości. Dziś nie ma już niczego, co można konserwować, nic nie jest już godne zachowania; świat się rozpadł i konserwatysta może jedynie patrzeć na jego ostateczną dezintegrację, upadek i autounicestwienie. Epoka wilka dochodzi do swego spełnienia. Proces destrukcji osiągnął swoje apogeum. Historia się zakończyła, dochodząc do bezdennej czeluści nowoczesności. Z solarno–elitarnej koncepcji świata nie pozostało już nic. Masy zwyciężyły, plebs doszedł do władzy.

Julius Evola nie ukrywa pogardy i odrazy dla świętych wartości nowoczesnego świata: dla praw człowieka, wolności, tolerancji, walki z ksenofobią. Wszystkie te pseudowartości mają charakter chtoniczno–egalitarny, gdyż mają na celu zawsze bronić słabszych, ubogich i prześladowanych. Tymczasem świat Tradycji nie hołubi słabych, niewolników. Tradycja to rządy elity, rycerstwa, pierwotnych instynktów, woli walki,

[8] J. Evola: *Révolte contre le monde...*, s. 78. Szerzej na ten temat zob. Z. Mikołejko: *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno–filozoficzna prawicy*, Warszawa 1998, s. 161n.

podboju i zwycięstwa; wszystko to symbolizuje idea imperium, cesarstwa [9]. Nowożytność woli gderać o sprawiedliwości społecznej, postępie, pieniądzu i kursach walut, podatkach. Ta zmiana wartości to skutek zdeklasowania solarnej arystokracji, potomków rycerstwa i aryjskich wojowników, i objęcia władzy przez plebejuszy, kramarzy i inne miernoty rodem z chtonicznej *nierzeczywistości*. To skutek emancypacji kobiet, które przestały być matkami i żonami, i weszły w wielki świat, przynosząc ze sobą pogoń za uciechami, chciwość i troskę o tzw. człowieka pracy. Nowoczesność to zwycięstwo plebsu i kobiet [10] nad aryjskim rycerstwem, które ukonstytuowało ostatnią wielką epokę w historii, kiedy panowała zasada solarno-arystokratyczna, i gdzie ludzie wyznawali poglądy jako tako mieszczące się jeszcze w świecie Tradycji: w Średniowieczu. Evola twierdzi, że „jeśli od końca Starożytności była jeszcze cywilizacja zasługująca na miano Odrodzenia, to było nią Średniowiecze" [11].

Potem, zdaniem włoskiego tradycjonalisty integralnego, przyszły epoki dekadenckie: Renesans, Oświecenie i Nowożytność — epoka wilka kończąca cykl śmiertelnego rozpadu. Dziś nie ma już nawet arystokracji, gdyż ta, która pozostała, nie zachowała cnót rycerskich, lecz pije koktajle i gra w tenisa; nie ma kobiet, gdyż stały się mężczyznami — oto „trzecia płeć". Wszystko się rozpadło i uległo racjonalistycznej standaryzacji, stało się masowe, takie samo i, w konsekwencji, nijakie. Miasta, wieżowce i hale fabryczne pochłonęły organiczne społeczeństwo Tradycji. Bankierzy pobili rycerzy. Zwyciężyła mechaniczna i racjonalistyczna wizja świata. Tradycja zeszła do podziemia, została unicestwiona przez tłumy, które są tak głupie, iż ten upadek ochrzciły imieniem *postępu*. Narody przemieniły się w kolektywy, wszelka wielkość została zniszczona i zglajszachtowana.

Czy Julius Evola w ogóle jeszcze jest konserwatystą, skoro, w jego przekonaniu, nie zostało już nic, co warto byłoby konserwować? Pozornie evolianizm to ideologia rewolucyjna, kontestatorska wobec wszystkiego. W rzeczywistości jednak wnioski, jakie wyciąga autor *Buntu przeciw nowoczesnemu światu*, są krańcowymi i radykalnymi skutkami konser-

---

[9] Zob. J. Evola: *Aryjska doktryna...*, *op.cit.*

[10] J. Evola: *Métaphysique du sexe* [Metafisica del sesso], Paris 1976, s. 21n.

[11] J. Evola: *Révolte contre le monde...*, s. 428.

watywnego oglądu świata. Evola w sposób absolutnie doskonały zrozumiał naturę konserwatywnego myślenia i zrozumiał, że konserwatywne wartości (*prawdziwa* rzeczywistość — Tradycja) zupełnie oddzieliły się od *empirycznej* rzeczywistości współczesnego, porewolucyjnego świata. Oczytany w literaturze kontrrewolucyjnej: romantykach niemieckich, Donoso Cortésie, a nade wszystko w Josephie de Maistrze, którego postrzegał jako ostatniego człowieka Tradycji, Evola wyciągnął z refleksji konserwatywnej wnioski do samego końca. Radykalnie sprzeciwił się tym wszystkim nurtom, które w opinii konserwatystów doprowadziły do upadku Zachodu. Niechęć, jaką jest częstokroć na prawicy darzony, wynika z tego, że przekroczył kilka granic, których konserwatyście przekraczać nie wypada, jak np. krytyka filozofii jako takiej, także chrześcijańskiej, ze scholastyką na czele. Chrześcijaństwo scholastyczne i, szerzej, cała filozofia chrześcijańska, była zawsze przeciwstawiana przez konserwatystów filozofii nowoczesnej. Evola idzie zaś dalej i potępia wszelką filozofię, także chrześcijańską, ponieważ jej celem jest zrozumienie świata, podczas gdy właśnie jego sednem jest magiczność, irracjonalizm. Człowiek został stworzony do życia w świecie wiary i mitu. Racjonalizacja tego świata, nawet jeżeli dokonują jej teolodzy, jest dla Evoli jednak racjonalizacją, czyli niszczeniem mitycznego charakteru rzeczywistości. Stąd krytyka, na którą konserwatyści sobie nie pozwalali, czyli negacja teologii i filozofii chrześcijańskiej. Religia ma być wiarą, mówi Evola, i nawet teolog niszczy mimowolnie *sacrum*, tłumacząc racjonalnie dogmaty. Po teologach przychodzą sofiści i wywracają wszystkie prawdy, i zasady.

Trudno byłoby nam nawet w najbardziej tradycjonalistycznych tekstach z XIX wieku znaleźć tak skrajne odrzucenie rozumu, jak to miało miejsce u Evoli [12]. Konserwatyści zwykle odrzucali rozum wyemancypowany od religii i autorytetu, jako prowadzący do wątpienia i kontestacji. Evola idzie zaś dalej: nawet rozum poddany autorytetom i tradycji jest niebezpieczny. Człowiekowi zakazane jest badać dany mu świat; powinien zaakceptować Tradycję, mity i obyczaje, gdyż wszelki namysł prowadzi do kontestacji:

[12] Wyjątkiem są tutaj tzw. tradycjonaliści (fideiści katoliccy) — zob. na ich temat M. Ferraz: *Histoire de la philosophie en France au XIX Siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris 1880, s. 317–356; M. Hébert: *L'Evolution de la foi catholique*, Paris 1905, s. 132–49.

historia dowodzi, iż pojawienie się myśli jest fenomenem marginalnym i niedawnym (...) Filozof i fizyk (naukowiec–A.W.) są tworami degenerującymi, pojawiającymi się w stadium zaawansowanym ostatniej epoki, epoki żelaza [13].

Zdaniem Juliusa Evoli, rozum to aberracja w historii, organ zupełnie zbędny, niszczący jego użytkownika. Największym nieszczęściem dla człowieka jest, że — niestety — posiada ten organ i nie potrafi nad nim zapanować, czyli go unicestwić, wyłączyć. Rozum indywidualny, kontestujący Tradycję i obyczaje narodził się w Grecji; dziś kończy swą niszczycielską działalność na naszych oczach. Nigdy chyba w historii myśli ludzkiej, nawet konserwatyzmu, nie dokonano takiego unicestwienia ludzkiego rozumu i nie ogłoszono tak dobitnie suwerenności tradycji nad człowiekiem. Rozum i tradycja to pojęcia wzajemnie wykluczające się.

Evola był zdeklasowanym arystokratą, dla którego nie było miejsca w epoce masowej. Stąd jego pogarda dla współczesności i demokracji. Stąd też wynika najbardziej kontrowersyjny element w jego poglądach: spór o chrześcijaństwo. Evoli nie podobała się nie tylko racjonalistyczna teologia. Chrześcijaństwo jest dlań nazbyt egalitarne, gdyż... głosi zbawienie po śmierci. Zło nie tkwi w samej idei zbawienia, lecz w tym, że obietnica dotyczy także plebsu. Baron Julius Evola nie mógł znieść faktu, że tłuszcza miała być zbawiona na równi z elitą i z królami. W świecie Tradycji wierzono, że arystokraci osiągną życie po śmierci na Wyspach Szczęśliwych lub jako herosi; królowie będą żyli w świecie zmarłych. Chrześcijaństwo zaś nazbyt pochopnie obiecało życie pośmiertne ludowi [14]. Bardziej zbliżony do Tradycji jest islam z jego *dżihadem* i rajem

---

[13] J. Evola: *Révolte contre le monde...*, s. 365.

[14] *Ibidem*, s. 361, 432. Nt. krytyki chrześcijaństwa zob. *Ibidem*, s. 389n. Problem ten jest zresztą bardziej skomplikowany, niż się to powszechnie sądzi, gdyż J. Evola rozróżnia między wczesnym chrześcijaństwem, które potępia jako plebejskie, a katolicyzmem, gdzie dostrzega wzniosłego ducha i wierność Tradycji. Katolicyzm wykreował ostatnią wielką epokę: Średniowiecze (s. 400n.). J. Evola pasjonował się feudalizmem, średniowiecznym organicyzmem, krucjatami, etosem rycerskim, ideą imperialną, sakralnością epoki, katedrami gotyckimi itp. Krytykował chrześcijański racjonalizm, zarazem cytując z zachwytem chrześcijańskich mistyków z Mistrzem Eckhartem na czele.Trudno jednak nie zgodzić się z opinią

obiecanym wojownikom ginącym za wiarę. Rajem, gdzie nie będzie kobiet (poza hurysami) i kramarzy. Pogląd Evoli jest z pewnością dla nas bulwersujący, lecz pokazuje z jak skrajnym elitarystą mamy do czynienia. Evola nigdy nie krył, że podoba mu się Sparta oraz Indie, gdyż tam urzeczywistniono jego skrajne poglądy na kasty społeczne i rolę elit.

Świat rozpadł się. Humanizm i egalitaryzm zniszczyły wszystko. Przegrały siły Tradycji, której reprezentantami był Rzym, Średniowiecze wraz z ideą Świętego Cesarstwa, Święte Przymierze z genialnym Metternichem, a w I wojnie światowej państwa centralne, gdzie pod przykrywką kapitalizmu i nacjonalizmu przetrwały resztki Tradycji. Faszyzm okazał się być niewypałem. Evola początkowo wspierał Mussoliniego, ten jednak zawiódł jego oczekiwania, gdyż zamiast restaurować elitę solarną, czyli rządy arystokratyczne i militarystyczne, dał władzę różnym plebejuszom, partyjnym funkcjonariuszom mieszczańskiego pochodzenia, okazując się tym samym zaledwie narodowym bolszewikiem. Jednak aż do śmierci w 1974 roku Evola nie złożył broni, prowadząc bunt przeciwko *il mondo moderno*, nawet z „pokładu" wózka inwalidzkiego, w którym spędził ostatnie trzydzieści lat życia. Do ostatnich dni pozostał arystokratycznym ekstremistą. Ucieczki przed *nierzeczywistą rzeczywistością* szukał m.in. w jodze, gdyż pozwala ona oderwać się od rozpadającego się świata i kontemplować doskonałość [15].

Pierwodruk: *Epoka wilka. Tradycjonalistyczny radykalizm Juliusa Evoli*, „Pro Fide, Rege et Lege", 1999, nr 34 s. 17–21.

J. Bartyzela, że w opinii Evoli „prawica katolicka nie dociera do rdzenia duchowego kryzysu nowoczesności", gdyż sama jest jej częścią (*Problemy teologii politycznej w koncepcjach współczesnych kierunków myśli prawicowej na Zachodzie*. [w:] B. Grott (red.): *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, Kraków 1998, s. 136).

[15] J. Evola: *La Yoga tantrique* [La Yoga della potenza], Paris 1971, s. 288–289.

Léon Degrelle a frankofoński narodowy radykalizm

Nadchodzi godzina, gdy dla ocalenia świata potrzebna będzie garść bohaterów i świętych, którzy dokonają Rekonkwisty[1].

Léon Degrelle

Léon Degrelle to legendarna postać. Według jednych był i pozostaje symbolem romantycznego zaangażowania politycznego przeciwko liberalnej demokracji i rządom plutokratycznym, według innych na zawsze zostanie zbrodniarzem, zaocznie skazanym przez sąd belgijski na karę śmierci za wyjątkowo aktywną kolaborację z nazizmem. Degrelle to człowiek, którego skomplikowane i burzliwe życie obracało się wokół wielokąta dziwacznych i — wydawałoby się — wzajemnie sprzecznych ze sobą pojęć, wartości i punktów odniesienia, pomiędzy nazizmem, nacjonalizmem, uniwersalizmem katolickim, uniwersalizmem faszystowskim, socjalizmem niemarksistowskim, rewolucją i kontrrewolucją równocześnie.

Kim był Léon Degrelle i stworzony przezeń belgijski ruch Rex? Przede wszystkim Degrelle był dzieckiem swojej epoki. Gdyby urodził się 20 lat wcześniej lub później, zapewne nie byłby *tym* Léonem Degrellem; jego poglądy polityczne nie byłyby takie, z jakimi dziś się nam kojarzy. Młodość Degrelle'a — czyli czas, gdy ukształtował się jego światopogląd — to bardzo specyficzny, unikalny okres, który Marco Veneziani opisał jako epokę „kryzysu transcendencji, która utraciła Boga, pionowości, która straciła pion, heroizmu, który utracił herosów, Olimpu, który utracił bogów, kryzysu straconej tradycji i świątyń, rytów i ludzi"[2]. Używając

---

[1] L. Degrelle: *Płonące dusze*, Warszawa–Paryż 1999, s. 136.

[2] M. Veneziani: *La Rivoluzione conservatrice...*, s. 219.

znanego określenia innego belgijskiego myśliciela i polityka socjalistyczno-nacjonalistycznego, Henriego de Mana, to czas wielkiego *au-delà*, co dosyć niezdarnie w języku polskim moglibyśmy oddać jako *przejście*, *poszerzenie*, mówiąc nieco górnolotnie, nawet *transcendowanie*. Co będzie podlegało owemu *przejściu*? Nacjonalizm, który w latach trzydziestych XX wieku na gwałt będzie szukał nowych syntez z ideologiami i koncepcjami, z którymi dotąd nie miał i nie chciał mieć nic wspólnego.

I. *Le mal du siècle*

Léon Degrelle pisze:

> Poezja, malarstwo, rzeźba, muzyka, cokolwiek — byle tylko uciec od banału, wznieść się ponad wyjaławiający kurz, stworzyć wielkość, zamiast ulegać małości, wykrzesać tę nadzwyczajną iskrę, co tkwi w każdym z nas, by przemienić ją we wspaniałą, pochłaniającą pożogę nie do ugaszenia [3].

To bardzo charakterystyczne zdanie, pod którym zapewne mogłyby się podpisać setki ludzi należących do narodowego radykalizmu lat trzydziestych XX wieku. Zanim przeanalizujemy koncepcje polityczne narodowego radykalizmu, koniecznie trzeba zająć się mentalnym, romantycznym podłożem ruchu.

Robert Brasillach napisał w 1943 roku, wspominając *Wyznania dziecięcia wieku* Alfreda de Musseta i słynną formułę tegoż pisarza, że romantyzm jest *le mal du siècle* (złem, niepokojem stulecia) — że dziś tym *le mal du siècle* jest faszyzm [4]. To bardzo ciekawa opinia. „Francja się nudzi" — napisał kiedyś Alfred de Lamartine[5], aby uzasadnić dlaczego romantycy stanęli na czele Rewolucji Lipcowej (1830) i Wiosny Ludów (1848). Francja i Belgia lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku bynaj-

---

[3] L. Degrelle: *Płonące dusze*, *op.cit.*, s. 128.

[4] R. Brasillach: *Articles à «Je suis partout» et «Révolution nationale»*, Madrid 2002, s. 308.

[5] Cyt. za: J. Bainville: *Histoire de trois..*, s. 69.

mniej się nie nudziły, jak działo się to sto lat wcześniej, w czasie periodu romantycznego. Tym niemniej to tu — jak w całej Europie — pojawiły się całe falangi romantycznych rewolucjonistów.

Oddajmy jeszcze raz głos wspomnianemu Brasillachowi. Uważał on, że radykalizm ten wyrastał z ducha pokolenia, które żyło w świecie iluzji pokoju i dobrobytu okresu międzywojennego. Nie wierzono w trwałość tego świata, gdyż wszyscy czuli, że lada moment zmiecie go nowa wojna światowa; wiedziano, że demokracja jest oszustwem, że za rok, za dwa wybuchnie nowa, straszna wojna. Ludzie udawali, że tego nie wiedzą, tworzyli sobie fikcyjną rzeczywistość cywilizacji i kultury, obyczaju, ogłady, dobrego wychowania. Ale to świat, gdzie wszystko jest sztuczne, gdzie każdy ruch jest konwenansem, a podświadomie wszyscy czekają na nowy kataklizm. Świat mieszczański był racjonalistycznym kostiumem na namiętnej i okrutnej rzeczywistości, która w każdej chwili mogła pokazać się pod postacią nowej wojny. I właśnie dlatego, zdaniem Brasillacha, faszyzm robił taką karierę: odwoływal się do podświadomych sił i bestialskich instynktów, które wszyscy kulturalni ludzie ignorowali jako *barbarzyńskie*, a które za chwilę musiały eksplodować w wydarzeniu nowej, wojennej zawieruchy. Faszyzm pokazywał świat, którego ludzie nie chcieli dostrzec, ale któremu podświadomie ulegali, widząc w nim autentyczną istotę bytu ludzkiego. Pisząc o tym *przeszłym* świecie, zaraz po upadku Francji w roku 1940, Brasillach pisze:

> Nonszalanckie życie paryskiego studenta, kawiarnie, restauracje, kina, teatry, to wszystko się zmieniło lub znikło dziś. To przeszłość. Efemeryczne kostiumy, jak trudno je sobie nawet dziś przypomnieć, te modne piosenki, berety amerykańskich marynarzy, hawajskie gitary, krawaty z grubej wełny, arie Mircille, bajeczne romanse, tańce z Antyli, sama poezja. Wszystko to razem, ten misz–masz, to wszystko przeszłość [6].

Tak jak swój ideowy antenat — romantyzm — narodowy radykalizm jest przede wszystkim ruchem protestu, szczególnie młodzieży, przeciwko całemu światu, poczynając od kontestacji autorytetu rodziców, poprzez

[6] R. Brasillach: *Notre avant–guerre*, Paris 1998, s. 356.

autorytety tradycyjne i polityczne, a kończąc na ideologiach i światopoglądach przeszłości. Nie ma właściwie takiej dziedziny życia, której narodowy radykalizm lub faszyzm [7] nie wywracałby. Ten ostatni znajduje dlatego wielkie poparcie pośród dadaistów i awangardy literackiej [8].

Narodowi radykałowie, mentalnie bliscy faszyzmowi, odwoływali się do wszystkich wywrotowych doktryn: radykalnego nacjonalizmu i socjalizmu, tworząc z tych elementów ekstremistyczną mieszankę. Maurice Bardèche pisał:

> Pojęcia prawicy i lewicy są typowe dla systemu parlamentarnego, i nie można ich używać w stosunku do faszyzmu, który odrzuca mechanizmy parlamentarne. Zepsucie obydwu tych pojęć dało im znaczenie potoczne wedle ilości »socjalizmu« w różnych formach politycznych. Prawica miałaby być przeciwna reformom społecznym, a lewica i skrajna lewica to motory socjalizmu. W tym sensie faszyzm to narodowy socjalizm i nie należy do prawicy ani ze swojej genezy, ani ze swego programu (...). Nie pytajcie mnie, czy jestem z prawicy, czy z lewicy. Jestem z prawicy przeciw »lewakom« — utopistom głupim a niebezpiecznym. Jestem z lewicy przeciwko zachowawczej prawicy, której egoizm i głupi technokratyzm mi się nie podobają [9].

Innymi słowy: Bardèche — jako romantyczny rewolucjonista — jest przeciwko wszystkim i wszystkiemu. Narodowych radykałów — także faszystów — charakteryzuje tedy neoromantyczna mentalność, apologia

---

[7] Cechą charakterystyczną jest nieodróżnianie przez przedwojennych teoretyków francuskojęzycznych między *faszyzmem* a *narodowym radykalizmem*, co różni ich od podobnych im teoretyków polskich. Wynika to z różnicy doświadczenia: Polakom faszyzm kojarzył się z nazizmem (i kojarzy się nadal), a więc z faszyzmem specyficznym, radykalnym i bez wątpienia zbrodniczym. Tymczasem Francuzom faszyzm kojarzył się z Włochami Mussoliniego, czyli z odmianą faszyzmu o charakterze totalitarnym, ale z pewnością niemającym w swej ideologii i praktyce zbrodniczego charakteru. W tekście tym — szczególnie w cytatach z ideologów francuskojęzycznych — słowa *faszyzm* i *narodowy radykalizm* stosowane są zamiennie.

[8] G.L. Mosse: *The Political Culture of Italian Futurism: a General Perspective*, „Journal of Contemporary History", 1990, nr 2–3.

[9] M. Bardèche: *Le fascisme*. [w:] J.-P. Apparu: *La droite aujourd'hui, op.cit.*, s. 38.

witalności, aktywizmu, młodości. Rewolucja faszystowska, radykalna transformacja społeczno-gospodarcza, czasami nawet fundamentalny katolicyzm są jedynie formami wyrazu tej mentalności pokolenia zbuntowanego przeciwko wszystkim i wszystkiemu. Przemiany ustrojowe i instytucjonalne mają tu charakter wtórny. W istocie idzie o stworzenie nowej świadomości, nowego człowieka, nowego świata, nowego narodu. Świat winien zostać uwolniony od mentalności zysku, cnót mieszczańskich jak pracowitość, pomysłowość, oszczędność, a także od marksistowskiego materializmu i pozorów scjentyzmu. Wzorem takich cnót miało być przedliberalne Średniowiecze, idee krucjat, poszukiwanie św. Graala, poświęcenie, honor, asceza. Chodzi o stworzenie człowieka wyzwolonego od mentalności mieszczańskiej, likwidację szarości świata. Stąd ta postawa buntu przeciwko wszystkim i wszystkiemu, tak liberałom, jak i zagrożeniu komunistycznemu. Narodowi radykałowie są zainteresowani inkorporacją do swoich idei wszelkich pomysłów radykalnych (rewolucyjnych), jak transformacja polityczna, dyktatura w postaci charyzmatycznego przywódcy, unicestwienie cnót mieszczańskich, liberalnej kultury politycznej. Chodzi o nadanie życiu nowego sensu, znalezienie ideałów pomiędzy zmaterializowanym światem kapitalizmu i demokracji. To wszystko czyni z narodowego radykalizmu bezpośredniego epigona romantyzmu.

Ten stan ducha mogą nam zilustrować cytaty z *Płonących dusz* Léona Degrelle'a:

> Częściowe reformy nic nie zmieniają w tym ciągu nieszczęśliwych wydarzeń. Zmienianie ludzi to przedsięwzięcie, którego rezultaty rozczarowują, jeśli nie towarzyszy mu zasadnicza i dogłębna praca w duszach oraz przebudowa samych fundamentów naszej epoki. Wszystkie te skandale, upadek uczuciowości i honoru, pewny bezkarności bezwstyd, miłość do pieniędzy niepozostawiająca miejsca na przekonania ani na godność i szacunek wobec siebie samego, a do tego podświadoma już amoralność — wszystko to jest objawem poważnej choroby, która wymaga równie poważnych środków zaradczych [10].

[10] L. Degrelle: *Płonące dusze*, *op.cit.*, s. 135.

Na *chorobę* duszy remedium stanowi *rewolucja moralna*, gdyż „liczą się tylko zalety duszy, drżenie, dar całkowity, pragnienie, by postawić ideał ponad wszystkim, całkowicie bezinteresownie", gdyż „prawdziwa rewolucja jest o wiele bardziej skomplikowana. Naprawa dotyczy nie maszynerii państwa, ale tajemnego życia każdej duszy" [11]. Rewolucja polityczna i społeczna jest tylko przejawem zewnętrznym rewolucji moralnej, a nie jej istotą:

> Lecz tu nadarza się okazja do prawdziwej rewolucji: dać światło duchom chwytanym przez mrok, pomóc wstać upadającym duszom, powtórnie nauczyć się myśleć o czymś innym niż ciało lub ciała, zapanować nad tym, co niedoskonałe, podnieść się ku lepszemu, bez względu na konieczny wysiłek [12].

Przed młodym pokoleniem nacjonalistów stanął arcyistotny problem dostosowania nacjonalizmu do wyzwań świata, w którym liberalizm we wszystkich formach, a szczególnie kapitalizm — w czasie Wielkiego Kryzysu — wydawał się martwy. Musiał to być nacjonalizm o zupełnie nowym programie społeczno-gospodarczym, a zarazem patrzący na pogrążony w tym samym kryzysie świat z perspektywy globalnej (no, może europejskiej): oto narodowy radykalizm. Do jego klasycznych przedstawicieli możemy zaliczyć w Hiszpanii *Falange Española de las* J.O.N.S. (1934), pod przywództwem Josego Antonia Prima de Rivery i Ramira Ledesmy Ramosa; w Polsce Obóz Narodowo-Radykalny (1934); w Rumunii Legion Archanioła Michała (*Legiunea Arhanghelului Mihail*, 1927) i Żelazną Gwardię (*Garda de Fier*, 1930) Corneliu Zelea Codreanu. Zjawisko jest więc szerokie, paneuropejskie, tak jak paneuropejski był też nacjonalizm i kryzys liberalnej ekonomii.

Mentalnie podobną, lecz doktrynalnie odrębną, reakcją na rzekomy upadek kapitalizmu jest też narodowy socjalizm w Niemczech. Ten jednak nie ma charakteru *łacińskiego*, nie szuka porządku na fundamencie wartości narodowych, a zarazem katolickiej, czyli uniwersalistycznej,

---

[11] *Ibidem*, s. 136–137.

[12] *Ibidem*, s. 138.

tradycji. Nazizm wyrasta ze specyficznie niemieckiej tradycji *bycia*, gdzie świat jest w ciągłej, historycznej zmianie, a wszelkie wartości mają charakter historyczny, co znakomicie oddaje słynna mowa rektorska Martina Heideggera z 1934 roku [13]. Nie jest to więc myśl uniwersalistyczna, lecz groteskowe germańskie, trybalistyczne widzenie świata, który jest *tu* i *teraz*. Konsekwentnie, świat wartości oglądany jest z punktu widzenia germańskiego *ja*, które nie poszukuje wartości ponadczasowych, opartych o transcendentne wobec świata zasady, lecz postrzega rzeczywistość z perspektywy Niemca.

Pozornie mogłoby się wydawać, że zjawisko narodowego radykalizmu ominęło świat francuskojęzyczny. Owszem, działały we Francji grupy antyliberalne, pośród których wymienić należy *Action Française*, ruchy kombatanckie (*Croix de Feu*), grupki faszyzujących exsocjalistów Marcela Déata i Jacquesa Doriota (neosocjalizm). Jednak pośród tych lig i drobnych organizacji nie znajdujemy żadnej o charakterze narodowo-radykalnym, gdyż są one albo reakcyjne, albo faszystowskie, albo stanowią bezprogramowy ruch protestu przeciwko wszystkim i wszystkiemu. Narodowy radykalizm we Francji nie skonkretyzował się w postaci zwartego ruchu, partii z przywódcą, statutem i ustalonym członkostwem. Narodowi radykałowie we wszystkich krajach — podobnie jak faszyści, których podpatrywali — starali się być ruchem masowym, a gdy im się to nie udawało, to przynajmniej politycznie aktywnym, nieunikającym rewolucyjnych sposobów uprawiania polityki: począwszy od demonstracji, poprzez bójki uliczne, a kończąc na strzelaninach z policją i lewicowymi bojówkarzami.

We Francji narodowy radykalizm posiada przywódców i zaplecze intelektualne, ale brak mu bazy społecznej. Ta została skutecznie zagospodarowana przez organizacje już istniejące, szczególnie *Action Française*, która miała rząd dusz pośród młodzieży uniwersyteckiej, czyli miała w ręku miejsce, gdzie zwykle wykluwa się narodowy radykalizm. W Niemczech ruch podobnego typu — rewolucja konserwatywna (czasami postrzegana jako nacjonalistyczna [14]) — działa najpierw na marginesie

---

[13] V. Farias: *Heidegger i narodowy socjalizm*, Warszawa 1997, s. 131–146; H. Ott: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, Warszawa 1997, s. 123–135.

[14] S. Breuer: *Anatomie der Konservativen...*, s. 180n.

postwilhelmiańskiej prawicy, aby potem stanowić — jak to dowcipnie ujął Armin Mohler — ruch „trockistów" [15] w rodzącym się nazizmie.

W Belgii nie było ani *Action Française*, ani prężnego ruchu faszystowskiego, choć autorytet Maurrasa francuskojęzyczną prawicę belgijską także musiał porażać swoim geniuszem, o czym świadczą wyniki plebiscytu wśród młodzieży na najlepszego katolickiego pisarza z roku 1926. Jednak brak organizacji takiej jak *Action Française* stworzył warunki do zaistnienia narodowego radykalizmu nie jako małej grupki politycznych nonkonformistów-heretyków z *Action Française*, lecz rzeczywistej siły politycznej: ruchu Rex. Tu także obserwujemy ową *chorobę wieku*, przejawiającą się w dynamizmie i poszukiwaniu cnót heroicznych. „Marzyłem o wieku Rycerzy" [16], pisze Léon Degrelle. Sam tytuł pisanej po 50 latach od porażki nacjonalizmu książki Degrelle'a — *Płonące dusze* — wyraża stan ówczesnego napięcia i romantycznej egzaltacji. *Etsi mortuus urit* (Nawet martwy, płonie) — ta cytowana przez belgijskiego narodowego radykała formuła wyraża pewien stan ducha młodzieży lat trzydziestych XX wieku, której udało się porwać sporą część belgijskiego społeczeństwa, o czym świadczy wynik 11,5% głosów w wyborach z 1936 roku.

Francuski nacjonalizm w owym czasie nie mógł nawet marzyć o takich wynikach wyborczych i sile wpływu. Nic przeto dziwnego, że ruch Rex budził żywe zainteresowanie francuskich narodowych radykałów [17]. Mogli tylko z nostalgią patrzyć na prężny fenomen narodowego radykalizmu w sąsiednim kraju, zamieszkałym w znacznej mierze przez francuskojęzyczną ludność. Chociaż, uczciwie trzeba to przyznać, nie dorównując rexistom liczebnością i wpływami politycznymi, zdecydowanie wyżej wznieśli myśl narodowo-radykalną niż ich belgijscy koledzy. Widać to przez porównanie ilości opracowań, które historycy napisali dla omó-

[15] A. Mohler: *Die Konservative Revolution...*, s. 4–5

[16] L. Degrelle: *Płonące dusze*, *op.cit.*, s. 22.

[17] Szczególnie zob. R. Brasillach: *Léon Degrelle et l'avenir de „Rex"*, Paris 1936. Na łamach narodowo-radykalnej prasy francuskiej znajdziemy wiele tekstów poświęconych rexizmowi. Szerzej na ten temat zob. P.-M. Dioudonnat: *Je suis partout, 1930–1944. Les maurrassiens devant la tentation fasciste*, Paris 1973, s. 144n.; N. Kessler: *Histoire politique de la Jeune Droite (1929–1942). Une révolution conservatrice à la française*, Paris 2001, s. 391n.

wienia doktryny politycznej narodowego radykalizmu we Francji i w Belgii. Ten pierwszy posiada wcale bogatą literaturę analizującą ten dorobek intelektualny (ale nie polityczny, gdyż ruch ten politycznie niewiele znaczył). Rexizm zaś praktycznie został przez badaczy idei pominięty [18]. Można analizować działania polityczne Léona Degrelle'a i ruchu Rex. Myśl polityczna jest tu jednak uboga i pozostaje w zasadzie do dziś niezbadana. Jeśli tedy chcemy zbadać stan owych *płonących dusz* narodowo-radykalnych, to musimy naszą uwagę poświęcić teoretykom francuskim.

II. Pierwsze *au-delà*: ku socjalizmowi

W świecie frankofońskim próby syntezy między nacjonalizmem i socjalizmem mają długą historię. Ale ich charakterystyczną cechą było to, że dotąd wychodziły one z lewicy, gdyż pierwszymi nacjonalistami byli — jak się dziś powszechnie przyjmuje — francuscy jakobini [19]. Nie byli to jednak nacjonaliści we współczesnym rozumieniu tego pojęcia. Ich *nacjonalizm* polegał na przeciwstawieniu sobie suwerenności króla i suwerenności narodu. Ten ostatni pojmowali zresztą jako sumę obywateli, a nie wspólnotę ducha i kultury, jak pojmował to nacjonalizm późniejszy. Maksymilian Robespierre definiował naród jako „wszystkich ludzi urodzonych i zamieszkałych we Francji" [20]. Jakobinizm narodził się jednak przed Romantyzmem, w atmosferze intelektualnej podstarzałego Oświecenia. Ta *przedromantyczność* powodowała, że nie mógł to być nacjonalizm w nowoczesnym rozumieniu tego słowa, gdyż pojęcie narodu jako wspólnoty duchowej bez wątpienia jest właśnie spuścizną Romantyzmu.

---

[18] Temat bardzo słabo opracowany. W literaturze wymienia się zaledwie dwa opracowania poświęcone Degrelle'owi i ruchowi Rex: J.-M. Etienne: *Le mouvement rexiste jusque'en 1940*, Paris 1968; J. Willequet: *Les fascismes belges*, „Revue d'histoire de la Deuxième Guerre Mondiale", 1967, nr 66.

[19] Np. M.-M. Martin: *Histoire de l'unité*.., s. 301n.; K. Symmons-Symonolewicz: *Nationalist Movements: a Comparative View*, Meadville 1970, s. 2n.; J.-L. Chabot: *Le nationalisme*, *op.cit.*, s. 7n.; J. de Viguerie: *Les deux patries. Essai historique sur l'idée patrie en France*, Paris 2003, s. 82n.

[20] M. Robespierre: *Textes choisies*, t. I, Paris 1974, s. 67.

W czasie Rewolucji Francuskiej największą gorliwość insurekcyjną (narodową) wykazywały niższe i uboższe warstwy miejskie, zwane potocznie *sankiulotami*. Były one nastawione nie tylko *nacjonalistycznie*, czyli antykrólewsko, ale także egalitarnie. Hasło zwalczania *arystokratyzmu*, pod którym wkrótce zaczęto rozumieć nie tylko ducha starej arystokracji, lecz także i zamożniejszych obywateli nieszlacheckiego pochodzenia, jest tu wielce charakterystyczne. Bogatych wykluczają ze wspólnoty narodowej politycy i teoretycy jakobinizmu. Robespierre stwierdza, że „skrajna nierówność fortun jest zbrodnią publiczną" [21] i domaga się jej kasacji dla przyszłych pokoleń, czego zapowiedzią winna być egalitarna państwowa szkoła z internatem, gdzie wszystkie dzieci dostaną „te same ubrania, ten sam pokarm, to samo wykształcenie" [22]. A koszty tej szkoły mają pokryć bogaci podatnicy za pomocą progresji podatkowej.

Na lewicy francuskiej mieszanie się określeń *patriota* i *socjalista* ma bardzo długą historię, gdyż to lewica przeprowadziła Rewolucję, nazywając jej zwolenników *patriotami* i przeciwstawiając im *arystokratów* lub *uprzywilejowanych*. Nawet pierwszy historyczny komunista — Gracchus Babeuf — uważał się za „patriotę" [23], a projektowaną przezeń wspólnotę komunistyczną historycy postrzegają jako wizję ultranacjonalistycznego państwa „zamkniętego" [24].

Przejściowo, na przełomie XIX i XX wieku, nacjonalizm i lewica się rozchodzą w wyniku zamieszania wokół wielkich afer Boulangera i Dreyfusa, choć za *patriotę* uważał się nawet Jean Jaurès [25]. Ale wkrótce podejmowane są nowe próby syntezy. Ruchy lewicowe, próbujące na początku XX wieku sięgać po nacjonalizm, doczekały się nawet własnej nazwy: prawica rewolucyjna [26]. Jej istotą było powtórne połączenie tradycji lewicy i nacjonalizmu. Prawica rewolucyjna wyrasta z *enfant terrible*

---

[21] *Idem*: *Plan d'éducation nationale de Michel Lepelletier*. B.m. i r.w. [1793], s. 8.

[22] *Ibidem*, s. 7.

[23] G. Babeuf: *Pisma wybrane*, Warszawa 1951, s. 36, 45.

[24] J.L. Talmon: *Le origini della democrazia...*, s. 328n.

[25] J. Jaurès: *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 611n.; *Idem*: *L'armée nouvelle*, Paris 1977, s. 319.

[26] Nt. pojęcia zob. A. Wielomski: *Prawica rewolucyjna*. [w:] *Encyklopedia „Białych"...*, t. XV, s. 31-34.

marksizmu, jakim okazał się syndykalizm Georgesa Sorela łączący w sobie dwie rewolucje: społeczną i narodową [27]. Nurt ten ma swoje — zresztą krótkotrwałe — rozwinięcie, które znajdzie w pierwszych faszyzmach francuskich: Cercle Proudhon i Le Faisceau zakładanych przez Georgesa Valois. Nie chcemy tu powielać nadużycia Zeeva Sternhella, który widzi całą przedwojenną Francję przepełnioną faszystami [28] — z nadinterpretacją tą już dość napisano polemik [29] — ale należy zaznaczyć, że próby syntezy nacjonalizmu z socjalizmem na lewicy francuskiej wielokroć podejmowano, a pierwszym elementem nacjonalistycznym był na lewicy zwykle antysemityzm, wynikły ze zbitki *Żyd = kapitalista* [30].

Antysemityzm jako droga socjalistów ku radykalnemu nacjonalizmowi to właściwie nic nowego na lewicy. Wcześniej czynili to już uczniowie Fouriera i Blanquiego: Auguste Chirac, Alphonse Toussenel, Gustave Tridon [31]. W 1889 roku to grupa radykalnych socjalistów zakłada *Ligue antisémitique*, aby zwalczać żydowską finansjerę, a w prasie socjalistycznej na porządku dziennym można było wówczas znaleźć antysemickie, wręcz rasistowskie artykuły [32]. Weźmy zresztą przykład słynnego

---

[27] H. Barth: *Masse und Mythos. Die Ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburg 1959, s. 18–19; K. Weißmann: *Sorel.* [w:] C. von Schrenck-Notzing: *Lexikon des Konservatismus*, Graz 1996, s. 513.

[28] Z. Sternhell: *Ni droite, ni gauche*, *op.cit.*, s. 11–106.

[29] Zob. J. Julliard: *Sur un fascisme imaginaire: à propos d'un livre de Zeev Sternhell*, „Annales ESC", 1984, nr 4; S. Bernstein: *La France des années trente allergique au fascisme. A propos d'un livre de Zeev Sternhell*, „Vingtième Siècle, Revue d'histoire", 1984, nr 2; P. Milza: *Fascisme français*, *op.cit.*, s. 40.

[30] Z. Sternhell: *La Destra rivoluzionaria*, *op.cit.*, s. 193–236; *Idem*: *Nascita dell'ideologia*, *op.cit.*, s. 164–180.

[31] A. Chirac: *Les Rois de la République: histoire des juiveries. Synthèse historique et monographies*, Paris 1883; G. Tridon: *Du molochisme juif. Etudes critiques et philospohiques*, Bruxelles 1884; A. Toussenel: *Les juifs, rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*, Paris 1886.

[32] Wystarczy spojrzeć na charakterystyczne tytuły: np. A. Regnard: *Aryens et Sémites. Le bilan du christinisme et du judaïsme*, „La Revue socialiste", 1887, nr 30; *Idem*: *La tradition indo-européenne et les prétentions juives*, „La Revue socialiste", 1890, nr 66; G. Rouanet: *La question juive et la question sociale*, „La Revue socialiste", 1890, nr 62. Najgłośniejszym echem odbił się tekst belgijskiego socjalisty L. Henuebicqa: *Lettre ouverte*, „Le Peuple", 04.02.1898.

Bernarda Lazare'a — Żyda, anarchisty i dreyfusarda — który w 1894 roku, zwalczając antysemityzm, tłumaczy swoim kolegom-socjalistom, że Żydzi zawsze stali w pierwszych szeregach Rewolucji i są wzorowymi socjalistami potępiającymi własność prywatną, a więc antysemityzm jest sprzeczny z socjalizmem [33]. Gdyby ktoś napisał te słowa kilka lat później, to nikt nie miałby wątpliwości, że to tekst antysemicki, mający na celu kreację mitu Żyda-rewolucjonisty.

Rozważając narodowy radykalizm w świecie francuskojęzycznym okresu międzywojennego musimy mieć tedy świadomość absolutnego *novum*: to nie lewica sięga po postulaty nacjonalistyczne, gdyż widzi, że rewolucja proletariacka się załamała i trzeba zmienić doktrynę na zdecydowanie bardziej nośną *rewolucję nacjonalistyczną* — taki był zwykle motyw sięgnięcia po nacjonalizm [34]. **Tym razem to prawica sięga po idee socjalistyczne, gdyż wielki kryzys gospodarczy spowodował załamanie się jednego z dogmatów prawicy: afirmacji własności prywatnej i samoregulującego się mechanizmu rynkowego**. Trzeba poświęcić chwilę temu problemowi, gdyż nie byłoby narodowego radykalizmu (nie tylko zresztą we Francji) bez wielkiego kryzysu.

Gdy pisze się o ekonomicznych uwarunkowaniach narodzin faszyzmu, to zwykle historycy piszą o Wielkim Kryzysie (1929–1933), bessie ekonomicznej i milionach bezrobotnych. To znakomite statystyki dla Niemiec, gdzie istniał wielki kapitał i miliony najemnych robotników. Francja miała inne problemy. Są dwie genialne uwagi w dorobku wielkiego nacjonalistycznego i rojalistycznego historyka i ekonomisty francuskiego, Jacquesa Bainville'a, które obrazowo przybliżają nam problem. Pierwsza z nich dotyczy jednego z młodych bohaterów powieści Maurice'a Barrèsa (napisanej przed 1914 rokiem), który zostaje przedstawiony jako człowiek zabezpieczony na przyszłość, na całe życie, gdyż ma 3000 franków rocznej renty. Wojna zabezpieczenie to zniszczyła, gdyż — wedle zgodnych twierdzeń ekonomistów — rządy europejskie miały pieniądze na prowadzenie wojny zaledwie przez 3 miesiące. To, że trwała aż 4 lata, nie wynika z nagłego odkrycia kapitałów, ale z dodruku pustego pie-

[33] B. Lazare: *L'antisemitisme: son histoire et ses causes*. Paris 1894, s. 392–95.

[34] J.-P. Blanchard: *Aux sources du national-populisme*. Paris 1998, s. 152.

niądza — czyli inflacji — który spowodował spauperyzowanie milionów rentierów. Te 3000 franków renty po 1918 roku nic ma żadnej wartości i miliony podobnych do Barrèsowskiego bohatera rentierów — *zawód* w świecie francuskojęzycznym niezwykle popularny — spadło do rangi proletariatu [35]. Druga uwaga Bainville'a dotyczy faszyzmu włoskiego: gdy chłopi na Sycylii rozdają sobie medaliki przedstawiające świętego „San Lenino", który rozdaje chłopom ziemię, wtenczas należy poprzeć każdy ruch broniący własności prywatnej — nawet faszyzm [36]. Właściwie w obu tych uwagach chodzi o jedno i to samo: o gwałtowne zbiednienie Europy, która po *boomie* gospodarczym XIX wieku nagle uległa gwałtownej pauperyzacji, którą pogłębiła wielka recesja lat trzydziestych, zwana Wielkim Kryzysem.

Gospodarka francuska i belgijska, zdecydowanie mniej skoncentrowane i wielkoprzemysłowe niż niemiecka, nie miały problemu milionów bezrobotnych, lecz milionów spauperyzowanych rentierów. Ten tłum ludzi to była już klasa średnia, głosująca normalnie na partie liberalne i chadeckie, której świat socjalno-ekonomiczny rozpadł się w ciągu kilku lat, a ludzie ci poszukali ratunku — nadziei na restaurację dawnej prosperity — w doktrynach politycznie radykalnych. Nie głosowali jednak na marksistów, gdyż ci nie głosili restauracji ekonomicznego *status quo ante*, lecz na rodzące się partie faszystowskie i radykalno-nacjonalistyczne, które odwoływały się do zbankrutowanej klasy średniej. Martin Lipset nazwał kiedyś tę grupę wyborców — we Francji wielomilionową — mianem „skrajnego centrum" [37], czyli takiego, które nagle uległo politycznej radykalizacji, nie tyle zresztą co do idei politycznych, co do metod działań.

Wielki Kryzys, jaki dotknął świat w 1929 roku, spowodował powstanie nowych zjawisk politycznych lub upowszechnienie ruchów dotąd marginalnych. W przypadku nacjonalizmu mamy tu do czynienia z jego wielkim *au-delà* w stronę socjalizmu. W drugiej połowie wieku XIX nacjonalizm był jedną z zasadniczych ideologii mieszczaństwa, stanowiąc jeden z wariantów na wyzwanie liberalizmu. Świat powstały po rozpadzie struktur stanowo-korporacyjnych *Ancien Régime'u* miał — wedle libe-

---

[35] J. Bainville: *La Fortune de la France*, *op.cit.*, s. 119, 126–128.

[36] *Idem*: *Préface*. [w:] P. Gorgolini: *Le Fascisme*, Paris 1923, s. V.

[37] S.M. Lipset: *Homo politicus*, Warszawa 1998, s. 141.

ralnego projektu umiarkowanego Oświecenia — składać się wyłącznie z jednostek. — Proklamowała to zaraz na samym początku Rewolucja Francuska poprzez tzw. prawo Le Chapelier[38], zakazujące jednostkom skupiać się w korporacje zawodowe dla obrony ich rzekomo wspólnych interesów. Człowiek liberalny, wykorzeniony z tradycyjnych więzi wielopokoleniowej rodziny i regionu, zmuszony migrować do miast, gdzie stał się nomadem, poszukiwał jakiejś autoidentyfikacji, gdyż nie należał do żadnej grupy. Rodzina była za mała, zresztą w czasie procesu emancypacji rozpadła się z wielopokoleniowej w nuklearną, a zakorzenienie we wspólnocie praktycznie nie występuje w wielkich miastach. Jak pisze Ernst Gellner, „nie czujemy się już lojalni wobec pewnej kultury. A przy tym wykastrowano nas. Straciliśmy więź z krewnymi i powinowatymi — nic nie stoi pomiędzy nami a ogromną anonimową wspólnotą"[39].

Zagubiony w tym *samotnym tłumie* człowiek nie czuje już więzi z rodziną, wspólnotą terytorialną, korporacją zawodową. Utożsamić się możemy jedynie z czymś większym, co łączy w sobie całą tę anonimową masę ludzką. To *coś większe* — co pozwala się samoidentyfikować z jakąś grupą — może mieć różny charakter i nazwę. Marksiści próbowali tę grupę nazwać klasą i pozwolić ludziom identyfikować się z nią, wedle *stricte* materialistycznego kryterium *stosunku do środków produkcji*. Grupa ta obejmowała co prawda tylko część ludzi mówiących tym samym językiem, ale za to ideologia marksistowska twierdziła, że członkowie tej samej klasy z krajów sąsiednich są ich braćmi. Nacjonalizm stworzył grupę większą pośród ludzi mówiących tym samym językiem, eliminując zarazem tych, którzy mówią w niezrozumiałym narzeczu: naród, w którym łączą się wszyscy anonimowi ludzie, niezależnie od ich *stosunku do środków produkcji*. Grupa ta nie obejmuje całego świata — pojęcie zbyt abstrakcyjne dla przeciętnego i normalnego człowieka — ale stanowi grupę na tyle dużą, że mieści wszystkich, i na tyle małą, że pozwala poczuć samoidentyfikację z nią. W dodatku grupę tę wyodrębniają cechy szczególne: język, historia, państwo. Jest to grupa konkretna, w jakiś sposób namacalna,

[38] T. Janasz: *Ustawa le Chapelier*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", 1963, t. XV, z. 1, s. 171–202.

[39] E. Gellner: *Narody i nacjonalizm*, *op.cit.*, s. 49–50.

o jasnych konturach i granicach. Zdaniem nacjonalisty, mówiącego po francusku robotnika — mimo czasami sprzecznych interesów materialnych — więcej łączy z jego pracodawcą niż z mówiącym po niemiecku robotnikiem zza Renu. Z jednoplemiennym pracodawcą robotnik często się spiera i obydwie strony walczą o swoje interesy za pomocą strajków i lokautów; z obcoplemiennym *Arbeiterem* zza Renu francuski robotnik spotykał się zwykle nie w fabryce, ale na polach bitewnych. Ostatnim razem w 1870 roku pod Sedanem.

Wielcy ojcowie nacjonalizmu — Maurice Barrès, Charles Maurras, Enrico Corradini, Roman Dmowski — wywodzili się z pozytywizmu, czyli w jakiś sposób uwikłani byli w myślenie liberalne o świecie, szczególnie dużo czerpiąc od Herberta Spencera. Nacjonalista, który był liberałem w ekonomii, nie był w wieku XIX niczym szczególnym. Nawet powstające pod koniec wieku XIX ruchy i doktryny nacjonalistyczne, odrzucające mniej lub bardziej myślenie liberalne o świecie, a przede wszystkim dorobek Rewolucji Francuskiej, odległe były od myślenia w kategoriach totalitarnych lub państwa omnipotentnego. Narodowa Demokracja Romana Dmowskiego powstała i rozwijała się jako partia liberalna w gospodarce i parlamentarna w polityce; nacjonaliści Enrica Corradiniego we Włoszech także nie wykazywali totalitarnych ambicji; nawet konsekwentnie antyliberalna *Action Française* Charlesa Maurrasa po zakończeniu I wojny światowej udzieliła zdecydowanego poparcia kapitalizmowi, gdy okazało się, że jedyną dlań alternatywą jest bolszewizm, a nie neofeudalny korporacjonizm [40]. Do końca lat dwudziestych XX wieku nacjonaliści francuskojęzyczni byli zgodni, że postulowane przez nich zmiany miały dotyczyć obszaru politycznego, gdzie należy znieść lub ograniczyć powszechną partycypację polityczną. Sfera społeczno-gospodarcza zachowywała dużą autonomię i rzadko tylko pojawiały się tu idee interwencji państwa w samoregulujący się mechanizm wolnego rynku, nawet gdyby interwencje te odbywać się miały w imię *interesu narodowego* (cokolwiek by to zresztą miało znaczyć).

Wielki Kryzys zmienił myślenie o świecie. Pośród rosnącego bezrobocia, upadku produkcji, eksportu, spadku wszelkich wskaźników

[40] R. Griffiths: *Anticapitalism and the French...*, *op.cit.*; A. Wielomski: *Własność i swoboda jej użytkowania w doktrynie Action Française* (szkic w niniejszym tomie).

ekonomicznych, rodziło się pytanie, czy oglądane wydarzenia są tylko typowym dla kapitalizmu kryzysem wynikłym z nadprodukcji, który ma prawo następować w wolnorynkowej gospodarce co około 9–10 lat, nie burząc reguł klasycznej ekonomii, czy też jego niespotykana skala jest świadectwem końca XIX wieku w ideach ekonomicznych, czyli końcem zasady wolnej gry popytu i podaży?

Na pytania te nie znano wtedy odpowiedzi, jednocześnie nie dawało ono ani chwili spokoju — szczególnie przedstawicielom tych grup, które dopiero wchodziły w dorosłe życie i nie znały z autopsji prosperity społeczeństwa liberalnego, postrzegając kapitalizm jako synonim recesji i bezrobocia. Pytania te dręczyły przedstawicieli wszystkich opcji politycznych i o ile dla lewicy wydarzenia kryzysowe były potwierdzeniem tez o *nieuchronnym* upadku kapitalizmu, o tyle młodzi z prawej strony przez pewien czas się wahali, aby w końcu jednak zgodzić się ze swymi kolegami z lewicy. W tym momencie ich drogi z dawnymi mistrzami nacjonalizmu się rozchodzą. O ile bowiem np. w Polsce Roman Dmowski udzieli poparcia *młodym* w ich przekonaniu, że kapitalizm rozpadł się, o tyle górujący swym intelektem nad całym nacjonalizmem we Francji Maurras stanie się admiratorem wolnego rynku, jakim nigdy nie był aż do tej pory, widząc drogę wyjścia z kryzysu za pomocą obniżki podatków, kasaty interwencjonizmu państwowego i podobnych, klasycznie liberalnych rozwiązań [41].

Młodzi znajdą sobie tedy nowych mistrzów w kwestiach ekonomii. Jednym z takich ekonomistów-amatorów był znany pisarz katolicki Georges Bernanos, według którego celem demokracji jest wyrzucenie upośledzonych na margines mieszczańskiego świata. Bernanos głosił radykalną antynomię między walorami moralnymi i harmonią społeczną a światem nowoczesnym, przeżartym przez nędzę z jednej, a chciwość — z drugiej strony. Demokracja stanowi polityczny wyraz panowania mieszczaństwa — *dobrze myślących* (*les bien-pensants*) mieszczan. W *Wielkim strachu dobrze myślących* (*La Grande Peur des bien-pensants*, 1931) Bernanos intelektualnie unicestwia świat mieszczański. Mieszczaństwo to klasa zdegenerowana, zajęta zabawami, flirtami, grą w wista; dlatego katolik z sympatią wypowiada się o skrajnie lewicowych Komunardach. *Dobrze*

[41] A. Wielomski: *Własność i...*, *op.cit.*

myślący nie wyznaje żadnych idei, nie jest przywiązany do żadnego systemu normatywnego i wszystko sprowadza do obrony własności przed ubogimi. Burżuazja kompromituje tradycyjne pojęcia ładu, własności i hierarchii. *Dobrze myślący* nie są katolikami. Prawdziwą twarz pokazali za rządów Julesa Combesa, naznaczonych prześladowaniami Kościoła — *dobrze myślący* politykę tę poparli ukazując swoje rewolucyjne oblicze, gdyż przy całym swym antyklerykalizmie, Combes stał niewzruszenie na gruncie obrony własności prywatnej. A dla nich to jest jedyne kryterium. Zdaniem Bernanosa, „chrześcijaństwo uczyniło biednego istotą wyjątkową, uprzywilejowaną, depozytariuszem ludzkiej wielkości"[42]. Chrystus był ubogi. Ubóstwo to prawdziwe chrześcijaństwo. Zamożność i chrześcijaństwo to antonimy. Ten, kto ma, ten nie ma dostępu do Boga. To nie mieszczanie, to ubodzy założyli Kościół, a bogaci Kościół im zabrali. Mieszczanin jest to „bóg, na którego czeka świat, bóg świata bez Boga"[43].

Idee takie podobały się młodym, szczególnie że głosząc w istocie socjalistyczne postulaty nie odwoływały się do ich lewicowej (kosmopolitycznej i antyklerykalnej) legitymizacji. Młodzi narodowi radykałowie byli albo tradycjonalistycznymi katolikami, albo — jeśli ich religijność była co najmniej dwuznaczna — uważali katolicyzm za fundament narodowej tradycji, którego nie wolno podważyć. Pochodzili przede wszystkim ze środowiska katolickiego Meudon[44], założonego przez Jacquesa Maritaina (wówczas jeszcze radykalnego tradycjonalistę katolickiego). Do swoich intelektualnych antenatów zaliczali pisarzy katolickich. Nie tylko wspomnianego Bernanosa, lecz i Charlesa Péguya, Léona Bloya, co nadaje młodym, szczególnie na początku, charakter bardziej ruchu zbuntowanego w duchu krucjatowo-neośredniowiecznego katolicyzmu niż nacjonalizmu. Młodzi uważali *Action Française* za ruch niemal modernistyczny: „Naszym ideałem politycznym — pisał po latach Amédé d'Yvignac — była monarchia św. Ludwika, podczas gdy ideałem Maurrasa była monarchia absolutna Ludwika XIV"[45]. Bliski środowisku młodych

[42] G. Bernanos: *La Grande Peur des bien-pensants*, Paris 1931, s. 443.

[43] *Ibidem*, s. 454.

[44] N. Kessler: *Histoire politique...*, s. 59n.

[45] Cyt. za *Ibidem*, s. 78.

był, piszący do ich czasopism, Mikołaj Bierdiajew, autor poczytnego wówczas i w Polsce *Nowego Średniowiecza* (1924).

Wielki Kryzys wywołał pośród młodych narodowych radykałów silny odruch wrogości do kapitalizmu. Wrogiem jest burżuazja. To prowadziło do tezy, że rewolucję polityczną należy połączyć ze społeczną, aby stworzyć całościową antytezę świata mieszczańskiego[46]. Niektórzy, jak Claude Roy, w antykapitalistycznej egzaltacji zapiszą się nawet do partii komunistycznej[47]. Jest to wyjątek, choć fascynacja rewolucją radziecką była tu powszechna[48]. Marks był, pośród narodowych radykałów (nie tylko francuskich, także pośród hiszpańskich[49]), chętnie czytany jako znakomity krytyk społeczeństwa liberalnego i kapitalizmu — dobra znajomość jego koncepcji przebija z tekstów — jednak chodzi tu o połączenie radykalizmu nacjonalistycznego ze społecznym, a nie prosty zwrot ku marksizmowi. Chodzi raczej o wielką syntezę wszelkich prądów antyliberalnych, dwóch tradycji: Wandei i Komuny Paryskiej[50]. Narodowym radykałom nieobca jest nawet nacjonalistyczna, a zarazem radykalna społecznie, tradycja jakobińska, której wznowienie widzą w wydarzeniach rewolucyjnych z lutego 1934 roku. Stąd entuzjazm młodych dla święta 1 Maja i akcji strajkowych, szczególnie fali strajków, którymi klasa robotnicza powitała w 1936 roku triumf wyborczy Frontu Ludowego. Młodzi

---

[46] *Ibidem*, s. 352–53. Na temat Maurrasowskiej krytyki tego poglądu, zob. *Ibidem*, s. 356–357, 363, 384; F. Huguenin: *A l'ecole de l'Action Française. Un Siècle de vie intellectuelle*, Paris 1998, s. 434; P. Vandromme: *Rebatet*, Puiseaux 2002, s. 55, 57. Maurras napominał radykalną młodzież wydającą antykapitalistyczne pisemko *L'Insurgé*, aby krytykując nadużycia wolnorynkowej gospodarki nie podważała zasady wolnej wymiany, gdyż jedyną realną dla niej alternatywą jest etatyzm, będący rozwiązaniem najgorszym z możliwych (H. Massis: *Maurras et notre...*, t. II, s. 88–89).

[47] P. Sérant: *Les dissidents de l'Action Française*, Paris 1978, s. 245n.

[48] J.L. Loubet del Bayle: *I non-conformisti degli anni trenta*, Roma 1972, s. 361n.

[49] J.A. Primo de Rivera: *La Reponse de l'Espagne*, *op.cit.*, 137–144; *Idem*: *Textos biograficos y epistolario. Josè Antonio intimo*, Madrid 1968, s. 410; M. Primo de Rivera y Urquijo (red.): *Papeles póstumos de Josè Antonio*, Barcelona 1996, s. 170. Na temat stosunku J.A. Prima de Rivery do marksizmu — wielce skomplikowanego — zob. A. Imatz: *Josè Antonio, la Phalange...*, s. 228–250.

[50] R. Francis, T. Maulnier, J.–P. Maxence: *Demain la France*, Paris 1934, s. 12; J. Laurent: *Histoire égoïste*. Paris 1978, s. 166–169.

odebrali lewicy monopol na słowo *rewolucja*[51]. Brasillach pośród ojców faszyzmu wymieniał samego Marksa[52], co było zresztą oczywistą przesadą. Młodzi potępią system kapitalistyczny jako taki i dlatego marksizm w jakiejś mierze wydawał im się sympatyczny[53].

W istocie chodzi im o znalezienie syntezy nacjonalizmu i socjalizmu. Chodzi o stworzenie nacjonalizmu nowego typu, poprzez połączenie go ze społecznym radykalizmem, a tym samym stworzenie ruchu radykalnego tak społecznie, jak i politycznie. O tym radykalizmie mówią nam same nazwy gazet wydawanych w tym kręgu: *Réaction* (reakcja), *L'Insurgé* (zbuntowany), *Combat* (walka). W tekstach uwidacznia się odrzucenie klasycznego podziału na prawicę i lewicę na rzecz narodowo-radykalnej *trzeciej partii*, która połączy nacjonalizm prawicy i program społeczny lewicy[54]. Manifestem tej nowej tendencji jest znakomita praca programowa Thierry'ego Maulniera *Poza nacjonalizmem* (*Au-delà du nationalisme*, 1938). Już tytuł zawiera owo słynne poza — *au-delà*. Tytuł ten nawiązuje do *Poza marksizmem* (*Au-delà du marxisme*, 1927) belgijskiego socjalisty Henriego de Mana, w której to pracy przedstawił on projekt socjalizmu opartego o wspólnotę narodową[55]. Tak jak praca de Mana miała stanowić wyjście *poza* socjalizm ku nacjonalizmowi, tak książka Maulniera miała wyjść *poza* nacjonalizm ku socjalizmowi.

Istotą narodowego radykalizmu jest przedefiniowanie pojęcia narodu w duchu jakobińskim. Jest on tu pojmowany wyłącznie jako niższe klasy społeczne. Klasy wyższe społeczeństwa liberalnego — dawny Stan Trzeci — nie są już częścią narodu. To Stan Czwarty jest narodem, a dotychczasowe elity społeczne zostają z niego wykluczone arbitralnie w taki sam sposób jak Emanuel Sieyès wykluczył 150 lat wcześniej Stan Pierwszy i Drugi. Trzeba stworzyć marksizm narodowy, który odrzuci internacjonalizm. Oto receptura narodowo-radykalna. Euro-

---

[51] J.L. Loubet del Bayle: *I non-conformisti...*, s. 354–355; P.-M. Dioudonnat: *Je suis partout...*, s. 83.

[52] P.-M. Dioudonnat: *Je suis partout...*, s. 218.

[53] J.L. Loubet del Bayle: *I non-conformisti...*, s. 15, 45–58, 76. Zob też J.-M. Mayer: *La vie politique...*, s. 298.

[54] P.-M. Dioudonnat: *Je suis partout...*, s. 84, 88.

[55] H. De Man: *Au-delà du marxisme*, Bruxelles 1927.

pa potrzebuje wielkiego *au-delà*, czyli *przekroczenia* granicy między nacjonalizmem i socjalizmem, narodem a klasą. W przekonaniu narodowych radykałów, to *przekroczenie* jest istotą faszyzmu [56]. Ideologia robotnicza o narodowym charakterze to istota faszyzmu i recepta dla Francji. Faszyzm stanowi połączenie nacjonalizmu drobnomieszczaństwa z socjalizmem w wersji syndykalistycznej i jest wyrazem antyplutokratycznej rewolty wszystkich grup „wydziedziczonych" (*déshérités*), czyli zarówno proletariatu, jak i spauperyzowanej po 1929 roku klasy średniej [57]. Faszyzm prowadzi do odbudowy pojęcia dobra wspólnego i podporządkowuje interesy klasowe narodowym [58]. Interes narodowy jest jednak tu utożsamiany z klasowym interesem warstw niższych, czyli spauperyzowanego drobnomieszczaństwa i robotników. Ideologia ta, służąc narodowi, nie służy klasie kapitalistycznej, wypycha ją poza nawias wspólnoty narodowej.

Faszyzm jest, zdaniem Thierry'ego Maulniera, historycznym sojuszem dwóch klas społecznych: drobnomieszczaństwa i proletariatu przeciw burżuazji [59]. Proletariat już dawno został zmarginalizowany i wypchnięty na margines społeczeństwa. Kryzys spowodował proletaryzację drobnomieszczaństwa. Przez dziesięciolecia klasa ta wspierała kapitał, broniąc swojej własności przed lewicową agitacją. Jednak kryzys spowodował, że kapitał zwrócił się do państwa o opiekę — i państwo wspomaga kapitał za pieniądze podatników z klasy średniej. Interwencjonizm państwa spowodował podwyżkę podatków. Ta, wraz z ogólną recesją, jest przyczyną proletaryzacji drobnomieszczaństwa. Interesy tej grupy i burżuazji rozeszły się. Drobnomieszczaństwo zostało skazane na historyczny kompromis klasowy z proletariatem, czyli na nacjonalizm społecznie radykalny. Rewolucję narodową Maulnier charakteryzuje następująco:

---

[56] T. Maulnier: *Au-delà du nationalisme*. Paris 1938, s. 194, 198–99. Podobnie w Hiszpanii R. Gutiérrez: *Memorias de un azul*, Salamanca 1937, s. 62.

[57] T. Maulnier: *Les Dictateurs*, „La Revue Universelle", t. LXVII, z. 13, 01.10.1936, s. 119.

[58] *Idem*: *Le Fascisme et son avenir en France*, „La Revue Universelle", t. LXIV, z. 19, 01.01.1936, s. 15–16.

[59] R. Francis, T. Maulnier, J.-P. Maxence: *Demain la France*, *op.cit.*, s. 204–205; T. Maulnier: *Au-delà du nationalisme*, *op.cit.*, s. 235–236.

Nie ma i nie będzie już nacjonalizmu, przywiązanego i połączonego z wolą zachowania struktury społecznej i politycznej narodu, będącej procesem dezorganizacji politycznej i społecznej narodu. Wola nacjonalistyczna i rewolucyjna łączą się w historycznym akcie tworzenia, poprzez który wspólnota odzyskuje swoje przeznaczenie i triumfuje przez syntezę rozdzierających ją dotąd antagonizmów. Naród może zostać odnowiony i odbudowany tylko w wyzwoleńczej metamorfozie. Jest odtąd rzeczą niemożliwą współistnienie nacjonalizmu i państwa demokratycznego. Jest niemożliwe współistnienie nacjonalizmu i społeczeństwa kapitalistycznego. Nie ma dziś nacjonalizmu, czyli żywej świadomości ciągłości narodu, która zarazem nie byłaby rewolucyjna [60].

III. Drugie *au-delà*: ku „europeizmowi"

Nacjonalizm z własnej natury wydaje się być zaprzeczeniem idei paneuropejskiej. Pamiętać jednak trzeba, że od samego początku znajdziemy tu, pozornie niepasujące, wątki kosmopolityczne. Nawet francuscy jakobini, choć jako zaciekli nacjonaliści walczyli z *obcą* reakcją, *obcymi* królami i *obcym* katolicyzmem mającym swoje centrum nad Tybrem, byli kosmopolitami. Ich marzeniem była federacja narodów europejskich rządzonych na sposób jakobiński. Augustin Cochin charakteryzuje ten nacjonalizm następująco: „Jakobini postrzegali się wówczas jako czołówka europejskiej republiki. Jeśli ich patriotyzm zatrzymał się pośrodku drogi, na jedności francuskiej, to z tej racji, że o ile prowincje francuskie uległy jakobińskiej jedności, o tyle narody zagraniczne się jej oparły. Jeśli bronili francuskich granic, to dlatego, że były one zarazem granicami Rewolucji Ludzkości (...) Patriotyzm ten zmienił dziś swoje imię, ale nie zasady: dziś nazywa się humanitaryzmem i pracuje dla likwidacji tej Francji, która przez moment służyła mu jako instrument i środek" [61].

Czy możliwy jest więc *nacjonalizm kosmopolityczny*? Wydawałoby się, że nie. Pamiętać jednak musimy, że istnieją przecież nawet

[60] *Ibidem*, s. 227.

[61] A. Cochin: *Le Patriotisme humanitaire*, *op.cit.*, s. 36, 37.

faszyzmy o charakterze ponadnarodowym, paneuropejskie. Biorąc do ręki przypadkowo zdjętą z półki bibliotecznej książkę poświęconą faszyzmowi, zwykle — gdy tylko znajdziemy w niej opis cech faszyzmu *modelowego* — spotykamy się ze stwierdzeniem, że cechą konstytuującą tę ideologię jest skrajny nacjonalizm (szowinizm). Nie da się zaprzeczyć, że nacjonalizm jest komponentem rodzącego się faszyzmu i jest to fakt bezsporny. Wydaje się jednak, że można wskazać na fakty uzasadniające tezę, że nacjonalizm to komponent faszyzmu rodzącego się. W jego bardziej rozwiniętych i dojrzałszych postaciach, które z racji wydarzeń historycznych — przedwczesnej porażki faszyzmu — są raczej trudne do obserwacji empirycznej, narodowy partykularyzm zaczyna być powoli, ale systematycznie przełamywany, i pojawia się tu nutka *pannacjonalistyczna* o perspektywie szerszej niż poszczególny naród. Dostrzegamy w rozwiniętym faszyzmie wyraźny nawrót do idei bardziej uniwersalnych i — chciałoby się rzec — wprost *kosmopolitycznych*. W późniejszych stadiach faszyzm wykazuje wyraźną tendencję imperialną, czyli wyjścia poza narodowe opłotki i stworzenia imperium. Możemy to zilustrować kilkoma przykładami.

Pierwsza koncepcja uniwersalistyczna pojawia się w faszyzmie włoskim. Wiąże się to z odwoływaniem się do rzymskiej idei imperialnej, która — mając swoje centrum polityczne i kulturalne na Półwyspie Apenińskim — niosła przesłanie nieznające granic trybalnych. Neoimperialna wizja włoskich faszystów, zakładająca odbudowanie imperium wokół Morza Śródziemnego, z natury rzeczy skłaniała do budowania koncepcji ponadnarodowej, choć z włoskim elementem etnicznym jako punktem centralnym. W koncepcji tej chodzi o coś więcej niż o pyszne pozowanie Benita Mussoliniego na drugiego Juliusza Cezara[62]. W wizji tej słowo *Rzym* (Roma) ma znaczenie nie tylko geograficzne, gdyż Morze Śródziemne nazywane jest tu mianem „morza rzymskiego" (*more romano*)[63], ale także kulturowe, stanowiąc przeciwwagę dla „wszystkich sił protestancko-hebrajsko-masońsko-liberalnych", jak zapewnia nas jeden

[62] F. Rigotti, L. Ornaghi: *Die Rechtfertigung der faschistischen Diktatur durch die Romanität*. [w:] R. Saage (red.): *Das Scheitern diktatorischer Legitimationsmuster und die Zukunftsfähigkeit der Demokratie*, Berlin 1995, s. 141–157.

[63] N. Fattovich: *Il senso della Romanità in Mussolini*, Bologna 1939, s. 30.

z włoskich ideologów *Romanità*[64]. Cechą charakterystyczną uniwersalizmu włoskiego jest tedy ograniczanie go do ziem zamieszkałych przez narody romańskie lub takich, które mogą zostać przez nie skolonizowane i zromanizowane. Protestancki świat germański wydaje się inną, obcą rzeczywistością[65]. Kryterium podziału *swój–obcy* nie wiedzie przeto wedle podziału *Włoch–cudzoziemiec*, lecz wedle linii *Rzymianin–Germanin*.

Chodzi więc nie o narodową wspólnotę polityczną, lecz o imperium. Teoria ta szczególnie akcentowana jest w pismach włoskiego „rewolucyjnego tradycjonalisty"[66], który sam siebie nazywał mianem „superfaszysty"[67], to znaczy Juliusa Evoli. Odrzucał on w ogóle nacjonalizm jako fundament doktrynalny faszyzmu, gdyż wywodził się on z przeklętej tradycji Rewolucji Francuskiej. W to miejsce postulował stworzenie uniwersalistycznego imperium wokół Italii. Nacjonalizm traktował jako plebejską ideologię, wyrastającą z ludowych religii chtonicznych Matki-Ziemi, powstałą w czasie Rewolucji, a skierowaną przeciwko monarchii i tradycyjnym elitom[68]. Nacjonalizm był dlań zawsze zbyt wąski. Evola marzył o wskrzeszeniu imperium rzymskiego i doktryny cesarskiej[69]. Celem nie jest wywyższenie jednego z narodów europejskich, lecz odtworzenie uniwersalistycznego imperium na wzór rzymskiego, „stworzenie realności wyższej, ekumenicznej, zdolnej zjednoczyć żywotnie narody we wspólnym duchu bez mieszania ciał narodów"[70]. Nacjonalizm, wraz ze swą ideą narodowego partykularyzmu, był zaprzeczeniem takich marzeń.

III Rzesza także nie aspiruje, aby być państwem narodowym, lecz imperium skupiającym ludy połączone wspólnym genotypem rasy nordyckiej; granice tego imperium także nie miałyby posiadać charakteru

---

[64] *Ibidem*, s. 12.

[65] B. Giuliano: *Latinità e Germanesimo*, Bologna 1941, s. 16, 21–22, 34–38, 41–42, 47–48, 51, 159. Zob. także G. Manacorda: *Le selva e il tempo. Studi sullo spirito del germanesimo*, Firenze 1933.

[66] J. Evola: *Gli uomini...*, s. 27.

[67] J. Evola: *La Torre*, Milano 1977, s. 176.

[68] J. Evola: *Imperialismo pagano*, *op.cit.* s. 49; *Idem*: *Révolte contre le monde...*, s. 185, 447; *Idem*: *Grundrisse der faschistischen...*, s. 35.

[69] J. Evola: *Grundrisse der...*, s. 12n.

[70] J. Evola: *Remarques critiques sur le »racisme« national-socialiste*. [w:] J. Evola: *Essais politiques*, Paris 1988, s. 292.

etnicznego, o czym świadczy wizja imperium na Wschodzie, gdzie znajdować by się miały tereny osadnicze. Zastąpienie kategorii *narodu* kategorią *rasy* jest formą ułomnego uniwersalizmu, który wyszedł z partykularyzmu etnicznego i doszedł do częściowego uniwersalizmu w obrębie jednej rasy [71]. Inna sprawa, czy ze spostrzeżenia tego III Rzesza wyprowadziła praktyczne wnioski. Niezrozumienie przez Hitlera potrzeby stworzenia pannacjonalizmu okazało się najważniejszym powodem jego klęski.

W kontekście omawianego problemu najbardziej znanym faszystą jest bez wątpienia Anglik Oswald Mosley, autor wydanej w 1948 roku książki o charakterystycznym tytule *Naród–Europa* (*Europe: A Nation*) [72], który jest uważany za ojca idei *eurofaszyzmu*, czyli powołania państwa europejskiego, gdzie dotychczasowe narody zjednoczą się w nowy naród europejski [73]. Dodajmy, że nie partykularna wizja narodowa, lecz właśnie eurofaszyzm — będący odpowiedzią na powojenną dominację USA i ZSRR — dominuje we współczesnym neofaszyzmie europejskim [74], choć my w Polsce nadal, posługując się błędnymi stereotypami, przypisujemy wszystkim neofaszystom nacjonalizm.

Wydaje się, że **wyrzeczenie się przez faszystów nacjonalizmu i poszukiwanie większej wspólnoty niż narodowa** (rasa, romanizm, naród europejski) **jest naturalnym skutkiem wewnętrznej sprzeczności europejskiego faszyzmu. Z jednej strony stał on na gruncie narodu jako najwyższego absolutu; z drugiej marzył o wielkim imperium. Tymczasem żaden naród europejski nie nadaje się do tworzenia imperium**. Naród europejski jest zdolny stworzyć wielkie imperium kolonialne, podbijając zapóźnione cywilizacyjnie i pozbawione techniki ludy kolorowe, jednak historia dowodzi niemożności powstania i utrzymania się narodu-hegemona w Europie, gdyż pojawienie się takiego pretendenta niejako automatycznie powoduje powstanie ogólnoeuropejskiej koalicji

---

[71] E. Nolte: *Il Fascismo nella...*, s. 668.

[72] O. Mosley: *Europe: A Nation*, Rumsbery 1948.

[73] C. Cross: *The Fascists in Britain*, New York. 1963, s. 201–203; D. Renton: *UK: Was Fascism an Ideology? British Fascism Reconsidered*, „Race and Class", 2000, nr 41, s. 72.

[74] P.–A. Taguieff: *Sur la Nouvelle droite, op.cit.*, s. 111n.; J. Tomasiewicz, A. Wielomski: *Neofaszyzm*. [w:] *Encyklopedia „Białych...*, t. XIII, s. 23.

przeciwko takiemu państwu. Sojusz taki będzie istniał tak długo, dopóki pretendent nie zostanie pokonany i osłabiony na tyle, aby nie rościć sobie pretensji do dominacji kontynentalnej. To klasyczna teza Metternicha z epoki Kongresu Wiedeńskiego — dlatego winna panować absolutna równowaga sił, co zapewni Europie trwały pokój. Faszyści także zdawali sobie z tego sprawę i mieli do wyboru albo heroiczną próbę kolejnego podboju Europy przez aspirujące do hegemonii państwo narodowe, albo uznanie faktu obiektywnej nieefektywności takiej próby i pogodzenie się z sytuacją, że żaden naród pojedynczo nie zapanuje nad kontynentem. Jeśli dali sobie tę ostatnią odpowiedź, a nadal chcieli budować imperium, to musieli szukać wizji nie podboju, lecz połączenia i zjednoczenia dotychczasowych państw narodowych, aby stworzyć imperium europejskie, powołując przy okazji *europejski* naród.

Jeśli szowinistyczny — wydawałoby się — faszyzm jest zdolny wyjść z narodowych opłotków i nabrać charakteru paneuropejskiego, to czy nie jest do tego zdolny *zwykły* nacjonalizm? Idea rewizji nacjonalizmu w narodowym radykalizmie nie ogranicza się do kwestii socjalnej. Mamy tu również rewizję samego nacjonalizmu. Jeśli zdefiniujemy go jako rozpatrywanie wszystkiego z punktu widzenia interesu narodu, to młodzi, francuscy, radykalni nacjonaliści nie są konsekwentnymi nacjonalistami. Na łamach *Je suis partout* i *Combat* pojawiają się idee faszystowskiej *międzynarodówki*, czyli myśl o przekroczeniu (kolejne *au-delà*?) granic narodowych i stworzeniu paneuropejskiego faszyzmu. Idee te, w okresie Vichy, zaowocują kolaboracją z Niemcami niektórych działaczy przedwojennej francuskiej Młodej Prawicy — wymieńmy tu Brasillacha — nie z powodów pragmatycznych, lecz z sympatii dla Niemiec, prowadzących Europę do jedności w faszyzmie. Maulnier nie zawaha się stwierdzić, już w 1937 roku, że zwycięstwo Francji w ewentualnej wojnie z hitlerowskimi Niemcami, będzie „klęską rodzaju ludzkiego" [75]. Bliskość ideologiczna do Niemiec okaże się istotniejsza niż francuskie pochodzenie [76], choć akurat Maulnier nie będzie kolaborantem, w odróżnieniu od Luciena Rebateta i Brasilla-

[75] T. Maulnier: *Il faut refaire un nationalisme en dépit de la nation*, „Combat", avril 1937.

[76] P.-M. Dioudonnat: *Je suis partout...*, s. 133–34; Z. Sternhell: *Ni droite, ni gauche*, *op.cit.*, s. 422–423.

cha. Ten *filofaszyzm* stopniowo będzie się przemieniał jednak w filogermanizm i chyba procesu tego nie ukazuje tak znakomicie żadna książka, jak *Gruzowisko. Pamiętniki faszysty* (1942) pióra wspomnianego Rebateta[77].

Klęska antyniemieckiej koalicji na Zachodzie — w tym Francji i (częściowo) francuskojęzycznej Belgii w roku 1940 — odmienia dosłownie wszystko. Armie niemieckie panują nad Europą od Pirenejów po Bug i wszystko wskazuje na to, że III Rzesza wygra wojnę. Przeciwko niej jest już tylko samotna Wielka Brytania, podczas gdy frankistowska Hiszpania na zachodzie, Włochy na południu i stalinowski Związek Radziecki na wschodzie są jej sojusznikami. W takiej sytuacji wydaje się, że kapitulacja Albionu — gnębionego straszliwie na morzach przez niemiecką *U-bootwaffe* — jest już tylko kwestią czasu. Spełniło się tedy przesłanie eurofaszyzmu: Europa została zjednoczona. Nie było to wprawdzie zjednoczenie pokojowe na partnerskich zasadach, jakby chcieli nacjonaliści z pokonanych przez *Wehrmacht* krajów, ale faktem było, że nacjonalistyczne państwo narodowe przeszło do historii. Powstało imperium europejskie z Niemcami jako hegemonem. Pojawiało się tedy pytanie, czy ma ono jakiegoś *naturalnego* wroga? Wydawało się, że tymże naturalnym wrogiem był komunizm — faszyzm jest wszak, wedle znanej formuły Ernsta Noltego — socjalizmem w ramach wspólnoty narodowej, który zbudowano, aby zagrodzić drogę komunizmowi[78]. W roku 1940 czy 1941 nikt nie traktował Wielkiej Brytanii jako poważnego przeciwnika i dopiero przystąpienie USA do wojny w grudniu 1941 zmieniło radykalnie ten pogląd.

Ale w tym czasie — czyli przed przystąpieniem USA do wojny — nacjonalizm francuskojęzyczny już przeszedł nieodwracalną mutację. Założywszy, że Niemcy już wygrały wojnę na zachodzie, większość narodowych radykałów uznała, że konfrontacja, która zadecyduje o przyszłości Europy, rozegra się między faszystowską Europą, opanowaną przez Niemcy, a bolszewizmem azjatyckim, pod przywództwem Stalina. Albo faszyzm, albo komunizm. *Tertium non datur*. Porażka Niemiec oznaczać może, a nawet musi, zalew Zachodu przez bolszewizm. Wojna niemiecko-radziecka to początek zmagań dwóch światów: świata Zachodu,

---

[77] L. Rebatet: *Les Décombres. Memoires d'un fasciste*, t. I–II, Paris 1976.

[78] E. Nolte: *Il Fascismo...*, s. 55.

uosabianego przez nazizm, i świata orientalnego, uosabianego przez bolszewizm. Dlatego kolaborujący z Niemcami nacjonaliści wzywają ludy Europy do zjednoczenia się wokół Hitlera i rozpoczęcia wielkiej krucjaty przeciwko bolszewizmowi. W rocznicę ataku niemieckiego na ZSRR Brasillach pisze artykuł o charakterystycznym tytule: *22 czerwca 1941 cywilizacja podniosła broń przeciwko barbarzyństwu*[79]. Warto zacytować kilka zdań z tego tekstu:

> Niemcy (...) podniosły broń dla cywilizacji francuskiej tak samo jak i niemieckiej, i włoskiej, i hiszpańskiej. Ośmielimy się nawet stwierdzić — wiedząc, że zszokujemy gaullistów — że podniosły broń dla cywilizacji angielskiej. (...) za Florencję, jak i za Paryż, za Londyn nawet (podkreślamy ten fakt), za Madryt, jak i za Brukselę, i Lizbonę[80].

Z tej perspektywy wszelkie działania wojenne na Zachodzie wydają się być wojną „bratobójczą", bo gdy Zachód się wykrwawia, ZSRR rośnie w siłę i może podbić wykrwawioną Europę. Niemcy winny zjednoczyć Europę i poprowadzić ją do historycznej konfrontacji z radzieckim komunizmem. Porażka Niemiec oznacza bolszewizację Europy[81]. W innym z artykułów Brasillach pisze: „Wobec mocy tak wielkiej i straszliwej, jak rosyjski sowietyzm, nie wyobrażam sobie rozsądnego człowieka, który chciałby porażki Niemiec"[82]. Mord w Katyniu jest przedsmakiem tego, co czeka Europę w razie zwycięstwa bolszewizmu[83]. Brasillach popiera rekrutację Francuzów do Waffen SS. W jednym z artykułów z entuzjazmem cytuje list niemieckiego generała do francuskich żołnierzy walczących na Wschodzie: „Jesteście żołnierzami nowej Europy i odrodzenia waszej wielkiej ojczyzny. (...) Niech żyje szczęśliwa Francja w zjednoczonej Europie!"[84].

Léon Degrelle nie tylko popiera rekrutację młodych Belgów do Legionu Walońskiego SS, ale sam staje na ich czele, przywdziewając

---

79 R. Brasillach: *Articles à...*, s. 148–150.

80 *Ibidem*, s. 148–149.

81 *Ibidem*, s. 251.

82 *Ibidem*, s. 98.

83 *Ibidem*. s. 266.

84 *Ibidem*, s. 107.

niemiecki mundur. Jest przekonany, że rozgrywa się eschatologiczny konflikt między cywilizacją europejską — dowodzoną przez Niemcy — a cywilizacją wschodniej dziczy, która z wrzaskiem chce wedrzeć się do centrum kontynentu, aby jej czambuły na grobach Rzymian mogły paść swoje konie. Nie ma już wojen pomiędzy narodami; nadeszła wielka wojna pomiędzy światem Zachodu i światem Wschodu. Wojna dosłownie o wszystko, o istnienie. Tylko jedna ze stron może wyjść z tych zmagań żywa; pokonana zostanie dosłownie eksterminowana. W takiej sytuacji belgijski katolik, kochający swój kraj, jest zobowiązany stanąć zbrojnie po stronie Niemiec. W *Płonących duszach* czytamy:

> Tylko ślepcy i głupcy, czyli prawie wszyscy ludzie — sądzili, że chodzi o dające się umiejscowić konflikty zwaśnionych narodów. Chodzi jednak o wojny pseudoreligijne, bezlitosne jak wszystkie wojny religijne, ale o zasięgu niemal nieograniczonym, sięgającym po najdalsze ławice u Tahitańczyków czy u Lapończyków, którzy też będą musieli wybierać, jak wszyscy [85].

V. Romantyzm a fakty

Patrząc z dzisiejszej perspektywy ocena hitleryzmu Léona Degrelle'a wydaje się chybiona, gdyż teza, że III Rzesza była forpocztą Cywilizacji Zachodu, jest całkowicie błędna. Była ona wszak wielkim antyRzymem, wyrosłym z korzeni antykatolickich, antyromańskich. III Rzesza była spadkobierczynią niemieckiego partykularyzmu, specyficznej kultury germańskiej stojącej w opozycji do ideału romańskiego, stanowiącego istotę Cywilizacji Zachodu. *Imperium Germanicum* nie wyrastalo z prawowitej tradycji europejskiej, lecz z tej części Europy, którą w Średniowieczu niedostatecznie schrystianizowano i zromanizowano, co zaowocowalo jej gremialnym przyłączeniem się do wystąpienia Lutra w XVI wieku. Nazizm nie wyrastał z myśli św. Tomasza z Akwinu, nie kontynuował refleksji Platona i Arystotelesa. Był ich zaprzeczeniem, szukając swoich korzeni w schizmach od tego, co łacińskie, mając za swoich mistrzów Lutra, Fichtego i Hegla.

---

[85] L. Degrelle: *Płonące dusze*, *op.cit.*, s. 116.

Julius Evola — ten, który jak nikt rozumiał istotą antycznego romanizmu — w jednej ze swoich książek ze wzgardą przytacza następującą myśl czołowego ideologa eksperymentu III Rzeszy, Alfreda Rosenberga:

> Dla nas idealnym przedstawicielem niemieckiej Rzeszy nie jest Karol Wielki, lecz jego wieczny adwersarz — Widukind — wódz Sasów. Święte Imperium Rzymskie Narodu Niemieckiego nie jest poprzednikiem Trzeciej Rzeszy narodowosocjalistycznej. Widzimy naszych prekursorów raczej we wszelkich rebeliach przeciw temu Imperium, które zachowywało się jak monarchia uniwersalna. Wymieńmy tu Fryderyka II Hohenstaufa czy też tych, którzy podnieśli bunt przeciw cezaropapizmowi, jak np. Henryk Lew, Fryderyk–Wilhelm z Branderburgii, Luter, Hutter, Fryderyk Wielki lub Bismarck. Dziś, cofając się o tysiąclecia, możemy zadeklarować, że jeśli w VIII wieku wódz saski Widukind upadł, to powróci jako zwycięzca, jako Hitler, w wieku XX [86].

Léon Degrelle był francuskojęzycznym katolikiem rzymskim, synem prawowitym i wiernym Kościoła, nie był tedy spadkobiercą Widukinda, lecz Karola Wielkiego, jednak nie rozumiał neopogańskiego charakteru III Rzeszy, będącego w istocie schizmą od cywilizacji Zachodu. Zaślepiony przez antykomunizm i popadający w irracjonalną, romantyczną egzaltację nad *czynem*, widział w Hitlerze coś, czego w nim nigdy nie było: obrońcę cywilizacji łacińskiej. Był tedy Degrelle romantykiem, a nie przenikliwym obserwatorem. Nie on jeden przecież, gdyż w podobną egzaltację popadał przecież także Brasillach, o czymś świadczy jego słynna, pełna uniesienia relacja z *Parteitagu* w Norymberdze z 1934 roku, gdzie odbywała się ideologiczna, w istocie pogańska, ceremonia parareligijna [87].

Zdecydowanie lepszym obserwatorem rzeczywistości niż Brasillach czy Degrelle był założyciel *Falange Española*, José Antonio Primo de Ri-

---

[86] J. Evola: *Le combat national–socialiste pour la »vision du monde«*. [w:] J. Evola: *Essais politiques...*, s. 298.

[87] R. Brasillach: *Cent heures chez Hitler. Le Congrès du Nuremberg*, „La Revue universelle", 01.10.1937, s. 55–74. Tekst został włączony do przywoływanego tu *Notre avant–guerre*. Omawiany fragment na s. 284–285.

vera. Wystarczyło mu jedno osobiste spotkanie z Hitlerem, aby powiedzieć towarzyszącej mu w pociągu w drodze powrotnej Anie de Pombo następujące słowa: „Z Hitlerem nie spotkam się już nigdy. On nie wierzy w Boga"[88]. Tego Léon Degrelle nie widział i nie rozumiał, mylnie biorąc nazizm za esencję cywilizacji zachodniej, podczas gdy był on jedynie popłuczynami po heglizmie.

Pierwodruk: *Léon Degrelle a frankofoński narodowy radykalizm*, „Templum Novum", 2007, nr 4, s. 68–84.

[88] M. Primo de Rivera y Urquijo: *Papeles póstumos...*, s. 127.

Część VII

Dalekie i bliskie pobrzeża prawicy

Czy w USA są konserwatyści?

Książka George'a Nasha *Konserwatywny ruch intelektualny w Ameryce od 1945 roku* (*The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, 1996)[1], drugie wydanie tej klasycznej już pracy, pierwotnie opublikowanej w 1976 roku, jest powodem, byśmy się zastanowili, czy w Stanach Zjednoczonych istnieje coś takiego jak konserwatyzm?

1. Czy Amerykanie rozumieją, co to jest konserwatyzm?

Różnorakie opracowania anglojęzyczne na ten temat pozwoliły nam przekonać się, że Anglosasi pod pojęciem konserwatyzmu rozumieją przeważnie jedynie obronę *status quo*. Jest to więc doktryna zachowawcza, której brak jakichkolwiek skłonności kontrrewolucyjnych, stanowiących — w naszym przekonaniu — sedno konserwatyzmu. Konserwatysta to nie ten, kto broni za wszelką cenę zastanej rzeczywistości. Przeciwnie, jest to człowiek, który broni idei ładu wyrastającej z historii cywilizacji Zachodu. Broni jej dla społeczeństwa, a jeżeli zajdzie taka potrzeba, to także wbrew społeczeństwu. Konserwatysta starannie rozróżnia rzeczywistość *prawdziwą*, wieczną i niezmienną, która jest pochodną Boskiej wizji stworzenia, od rzeczywistości empirycznej świata porewolucyjnego. Amerykańskie i angielskie opracowania dotyczące tematu zupełnie tego nie dostrzegają stojąc ślepo na Burke'owskim posterunku obrony tego, co istnieje, bez względu na to, czym ta rzeczywistość jest.

---

[1] G.H. Nash: *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, Wilmington 1996.

Innymi słowy, mamy wątpliwości, czy istnieje coś takiego jak anglosaska konserwatywna filozofia polityczna. Po lekturze Rogera Scrutona, Jerry'ego Mullera, Roberta Nisbeta, Teda Hondericha czy Samuela Huntingtona dochodzimy do wniosku, że konserwatyzm Anglosasów to tylko pewien typ oportunistycznej mentalności, wyrażający się w niechęci do zmian. Już w pracach Edmunda Burke'a wyczuwa się brak dostatecznie zarysowanej wizji ponadczasowego ładu, która to wizja, zbudowana na podstawie prawd wiary i tradycji, jest dla nas sednem konserwatyzmu.

2) Wątpliwość historyczno-ideowa

Czy można być konserwatystą w kraju, którego fundamentem jest rewolucja, bunt sklepikarzy przeciwko legalnej władzy króla Anglii? Tradycja, której musiałby tutaj bronić konserwatysta, jest tradycją rewolucyjną i oświeceniową. Czytając pisma ojców konstytucji amerykańskiej widzimy, że niemal wszyscy oni byli liberałami i — mniej lub bardziej — demokratami. Konstytucja amerykańska ufundowana jest na koncepcjach Oświecenia: Locke'a, Hume'a i Monteskiusza. Czy na takiej pożywce może narodzić się konserwatyzm? Zawsze twierdziliśmy, że powstać tu może tylko tradycja liberalna, gdyż liberalizm, czyli doktryna rewolucyjna i antypaństwowa, nierozumiejąca istoty suwerenności i autorytetu, jest podstawą amerykańskiej tradycji.

Inna sprawa, czy konserwatyzm, pojęty jako kontrrewolucyjna idea ładu, może narodzić się w kraju protestanckim i wieloreligijnym, a tym samym z natury obciążonym straszliwą pokusą relatywizmu i wielokulturowości. Za konserwatystów w Ameryce możemy uznać tych filozofów, którzy byli amerykańskiej tradycji obcy. Byli to albo emigranci z Europy — mamy tu na myśli Lea Straussa i Erica Voegelina — albo też ci, którzy stali na gruncie tradycji brutalnie zamordowanej przez północnych jankesów. Mowa tutaj o agrarystycznej tradycji amerykańskiego Południa, jakże bliskiej średniowiecznej tradycji feudalnej w Europie. Przedstawicielem tego kierunku był Richard Weaver, autor genialnych „idei, które mają konsekwencje"[2].

[2] R. Weaver: *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996.

Naszym zdaniem, konserwatyzm w Ameryce jest tym, co sami Amerykanie postrzegają jako obce ich kulturze. Omawiana praca przyznaje nam zresztą niejako rację, gdyż Nash opisuje zarzuty stawiane konserwatystom amerykańskim, że odrzucają rodzimą tradycję i szukają inspiracji w myśli europejskiej — mentalnie i intelektualnie zdecydowanie odmiennej i, nie zawahamy się powiedzieć, wyższej niż amerykańska. Russel Kirk i inni prawicowi publicyści mieli dużo kłopotów, aby odnaleźć nieliberalną amerykańską tradycję.

Największym atutem książki Nasha jest niesamowita erudycja autora. Rzeczywiście, można powiedzieć, że przeczytał chyba wszystko, co dotyczy konserwatyzmu amerykańskiego — chociaż sam twierdzi, że nie jest to możliwe. Materiał jest świetnie usystematyzowany, a wykład przejrzysty i logiczny. Od strony warsztatowej trudno byłoby cokolwiek tej pracy zarzucić. Stanowi ona doskonałą panoramę myśli politycznej prawicy amerykańskiej *since 1945*. Jednakże — i jest to właśnie obciążenie wynikające z tego, że jej autor wychował się w kraju, gdzie brak tradycji konserwatywnej, a samo pojęcie wiąże się z obroną tylko i wyłącznie *status quo* — brak w powyższej pracy głębszej refleksji nad tym, co to jest konserwatyzm, a co za tym idzie, dobór opisywanych osób i organizacji jest przynajmniej dziwny.

George Nash we wstępie wyraźnie prześlizguje się po problemie zdefiniowania konserwatyzmu. Pisze, że w literaturze przedmiotu spotyka się liczne interpretacje, co upoważnia go do stwierdzenia, że ma on wiele odmian „zależnie od czasu i miejsca". Można pod tym terminem rozumieć: 1) Obronę *status quo*. 2) Umiarkowany ewolucjonizm. 3) Radykalną i kontrrewolucyjną prawicę. 4) Nurt profeudalny, sentymentalnie związany ze Średniowieczem[3]. Ponieważ punkty 1 i 2 z jednej strony, a 3 i 4 — z drugiej, stoją ze sobą w jaskrawej sprzeczności, to należy, wedle autora, uznać, że nie ma czegoś takiego jak definicja konserwatyzmu. Nash stara się wybrnąć z tej kontrowersji drogą wyznaczoną przez amerykański pragmatyzm: niech konserwatyzmem będzie to, co ludzie uważają za konserwatyzm. W tej definicji kryje się wpływ amerykańskiej filozofii pragmatycznej: niech prawdą będzie to, co ludzie chcą, żeby nią

[3] G.H. Nash: *The Conservative Intellectual...*, s. XIV.

było. Wynika z tego, że Nash nie wie, co to jest konserwatyzm. Należy więc sobie postawić pytanie: jak można napisać książkę o danym problemie, nie umiejąc opisać zakresu badanego przedmiotu?

Ta największa słabość opisywanej pracy rzutuje na dobór osób w niej przedstawionych. Pierwszy rozdział dotyczy amerykańskich libertarian. Nie wchodząc w długie wywody na temat tego, czy z punktu widzenia ekonomicznego wizja gospodarcza zaproponowana przez Friedricha A. von Hayeka i Ludwiga von Misesa lub Ayn Rand jest dobra, czy też nie, stwierdzić należy, że z pewnością jest dość odległa od konserwatywnej wizji człowieka i świata. Według konserwatysty człowiek nigdy nie występuje jako pojedynczy atom, a społeczeństwo nie jest i być nie może zbiorem jednostek, które stykają się tylko na wolnym rynku. Rynek i ekonomia nie są spoiwem jednoczącym ludzi w narody. Konserwatysta patrzy na społeczeństwo jak na organizm, byt żywy, podzielony na poszczególne grupy społeczne i zawodowe, tworzące wspólnotę duchową, moralną, tradycję i historię. Tymczasem nominalistyczna wizja libertarian prowadzi do mechanicystycznego oglądu świata. Personalistyczna wizja człowieka przekształca się w indywidualistyczną, gdzie rozwydrzone nadmiarem wolności jednostki walczą o przetrwanie. Konserwatyzm taką darwinistyczną wizję odrzuca, gdyż prowadzi ona do dezintegracji społecznej; organizm przepoczwarza się w luźny zbiór i agregat jednostek. Libertarianizm jest dla konserwatysty amoralny, gdyż stoi w sprzeczności z zasadami chrześcijańskiej moralności, wystawiając na piedestał „cnotę egoizmu" (Ayn Rand).

Libertarianie częstokroć powtarzają, że akceptują tradycję i wiarę. Cóż z tego, skoro sprowadzają te wartości do wyboru dokonywanego przez sumienie jednostki. Ma ona prawo wartości te odrzucić, i jeżeli ogół podejmie taką decyzję, to przestają one obowiązywać. Tu także działa zasada wolnego rynku i towar gorszy (czytaj: np. katolicyzm) może zostać odrzucony na rzecz lepszego (np. sekta Niebo). Jakże sprzeczne jest to z podstawową ideą konserwatyzmu, że wartości są wieczne i ich istnienie nie zależy od tego, czy ludzie je respektują, czy też nie, a co wyraża piękna dewiza Louisa de Bonalda: „Rewolucja zaczęła się Deklaracją Praw Człowieka, a skończyć może się tylko Deklaracją Praw Boga"[4].

[4] L. de Bonald: *Législation primitive*, Paris 1847, s. 93.

Libertarianie nie tworzą i nie uznają transcendentnej idei ładu, a jeżeli doszukiwać się u nich czegoś takiego, to widzimy raczej, że idea ta oparta jest na indywidualistyczno-laickiej wizji człowieka, którego osią egzystencji jest ekonomia. Jest to model pochodzący z Oświecenia brytyjskiego, a więc kierunku radykalnie zsekularyzowanego, a pod względem politycznym anarchizującego. Zawodzi także idea Nasha, że konserwatysta to ten, kogo ludzie za takiego uważają. Libertarianie i neoliberałowie nigdy się za konserwatystów nie uważali (zob. znany tekst Hayeka *Dlaczego nie jestem konserwatystą*[5]). I nie mogą nimi być, gdyż hołdują przeciwstawnej antropologii, odrzucając *de facto* wizję człowieka skażonego grzechem pierworodnym, który potrzebuje silnego suwerena dla pohamowania swoich złych skłonności. Głosząc idcę *państwo — nasz wróg* przyznają tym samym, że człowiek z natury jest dobry, racjonalny i dokonuje prawidłowych wyborów. Tak optymistyczna antropologia jest dla konserwatysty nie do przyjęcia.

Przeważającą część omawianej książki stanowi drobiazgowy opis historii i kształtowania się ruchu, który „uchodzi w Ameryce" za konserwatywny. Doceniając ten niezwykle skrupulatny opis, należy jednakże skonstatować, że marginalnie został przez autora potraktowany nurt, który jest rzeczywiście konserwatywny. O ile jeszcze agraryści z Południa zostali opisani dosyć szczegółowo, o tyle tzw. normatywiści (Voegelin i Strauss) zostali zupełnie zmarginalizowani. Aż trudno uwierzyć, iż w liczącej ponad czterysta stron książce zaledwie półtorej strony poświęcono na opisanie prac Straussa o Makiawelu i Hobbesie. Voegelinowski pięciotomowy *Order and History*, liczący 2000 stron, został streszczony w jednym akapicie[6].

George Nash, ukształtowany przez filozofię pragmatyczną, wydaje się nie zauważać najważniejszych prac konserwatywnych, jakie napisano w XX wieku. Ich opis zaś jest niewystarczający. Wynika to z poszukiwań dokonanych przez autora, a których celem miało być odkrycie w dziełach konserwatystów amerykańskich autochtonicznych źródeł myśli konserwatywnej. Śladem Russela Kirka próbuje, zresztą niezręcznie,

---

[5] F.A. von Hayek: *Dlaczego nie jestem konserwatystą*. [w:] B. Sobolewska, M. Sobolewski: *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978.

[6] G.H. Nash: *The Conservative Intellectual...*, s. 154.

wykreować wizję Ojców Założycieli USA jako polityków i filozofów konserwatywnych. Elementy myślenia zachowawczego u ojców rzeczywiście istnieją. Nie wynikają one jednak absolutnie z ich konserwatywnych skłonności, a jedynie z tego, że ich koncepcje powstawały w początkowej fazie kształtowania się liberalizmu. Dzieci ojców stały się klasycznymi liberałami, a ich spadkobiercą jest dzisiaj Bill Clinton.

To spostrzeżenie obala argument Nasha, przytaczany za Kirkiem, iż ojcowie nie byli demokratami, gdyż stworzyli system wyborczy oparty na cenzusach majątkowych. Nie mogło być inaczej, gdyż wtedy nawet najbardziej postępowi liberałowie francuscy nie myśleli o powszechnym prawie wyborczym. Wpadli na ten pomysł dopiero w 1848 roku. Rewolucja amerykańska miała miejsce 70 lat wcześniej. Spadkobiercy Adamsa i Hamiltona przeszli przez tę samą ewolucję, co ich koledzy w Europie i zaakceptowali demokrację powszechną. Zarodki tej idei widać u ojców i trudno temu zaprzeczyć. Głosowanie wedle cenzusu majątkowego nigdy i nigdzie nie okazało się trwałe, i zawsze w końcu prowadziło do demokracji.

Na koniec warto poświęcić kilka słów samej demokracji. Otóż, w zasadzie żaden z myślicieli „powszechnie uznanych" za konserwatystów w Ameryce nie sprzeciwia się tej formie rządów. Wielu zaś pochwala ją i broni, nazywając ten ustrój gwarancją *wolnego społeczeństwa*. Siła presji psychicznej wywieranej na konserwatystów jest w USA tak duża, że nawet Strauss i Voegelin nie odważyli się głośno powiedzieć, co myślą o tym ustroju.

Reasumując: poszukiwania konserwatystów w Ameryce przypominają Diogenesa szukającego w Atenach w biały dzień z lampą w ręku uczciwego człowieka. Kilku konserwatystów — Straussa, Voegelina i Weavera — można by w Ameryce znaleźć. Ale Nash szuka ich tam, gdzie są liberałowie. Książka Nasha jest wyśmienitym opracowaniem, ale nie konserwatyzmu, tylko konserwatywnego liberalizmu, prawicowego liberalizmu. A to wcale nie jest to samo! Jest to godna polecenia praca, tyle że na temat konserwatwno–liberalnego ruchu w Ameryce od 1945 roku.

Pierwodruk: *Czy są konserwatyści w USA?*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2000, nr 36, s. 29–32.

Leo Straus pomiędzy syjonizmem a Nowym Syjonem. Uwaga o filozoficznym źródle amerykańskiego neokonserwatyzmu

Leo Strauss nie jest myślicielem dobrze znanym w Polsce, mimo że stopniowo jego pisma zaczynają interesować coraz większą liczbę badaczy. Szczególnie zwraca uwagę brak podstawowych prac tego wielkiego historyka filozofii politycznej w języku polskim [1]. Szkoda, ponieważ mamy do czynienia z postacią niezwykłą. Oto mamy naukowca, który nie tylko napisał wiele interesujących książek i artykułów o myśli politycznej klasycznej i nowożytnej, ale stworzył całą szkołę myślenia.

W artykule tym nie jesteśmy władni omówić całej myśli i dorobku Lea Straussa. Z racji jego objętości możemy co najwyżej zasygnalizować pewne problemy. Nie będziemy jednak pobieżnie omawiać całej twórczości, ponieważ interesuje nas w tej chwili tylko jeden problem, a mianowicie promieniowanie myśli Straussa na amerykańską politykę, a szczególnie na środowisko neokonserwatystów. Dodajmy w tym miejscu, że kwestia ta posiada w językach obcych sporą literaturę [2], jednak w naszym kraju

[1] Poważne prace nad L. Straussem w Polsce prowadzą R. Mordarski (*Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Bydgoszcz 2007), a także młodzi badacze i tłumacze jego myśli z UJ: P. Armada i A. Górnisiewicz (redaktorzy pracy zbiorowej *Modernisty and What Has Been Lost. Considerations on the Legacy of Leo Strauss*, Kraków b.r.w.). Z dostępnych w j. polskich ważniejszych prac Straussa należy wymienić: *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969; wybór tekstów pod wspólnym tytułem *Sokratejskie pytania*, *op.cit.*; *O tyranii*, Kraków 2009.

[2] Na wpływ taki wskazują w amerykańskiej literaturze naukowej m.in. S. Drury: *Leo Strauss and the American Right*, New York 1999, s. 137–178; D. Murry: *Neoconservatism: why we need it*, New York 2006, s. 4–21; M.C. Rhoades: *Neoconservatism. Beliefs, the Bush Administration and the Future*, Kansas City 2008, s. 4–6. Temat cieszy się dużym zainteresowaniem w nauce hiszpańskojęzycznej — zob. R. Campderrich Bravo: *Política, elitismo y engano en el ideario neocon: la influencia de Leo*

nikt tym problemem się jeszcze nie zajmował. Przy badaniu genezy i istoty neokonserwatyzmu kwestia ta ma jednak znaczenie pierwszorzędne.

I. Neokonserwatywna myśl polityczna

1. Geneza i współczesność

Ryszard Legutko zwięźle przedstawia nam podstawowy problem amerykańskiego konserwatyzmu: „Przez dwa stulecia obowiązywało w Ameryce przekonanie, że konserwatyzm jest w tym kraju niemożliwy. Buntując się przeciw koronie brytyjskiej koloniści amerykańscy zbuntowali się także przeciw Europie i jej tradycji absolutystyczno-feudalnej. Nowa cywilizacja ludzi równych powstała odrzucając trwałe hierarchie oparte na statusie jako czynniku wyróżniającym. Wszystko, co mogło się kojarzyć z trwałością, arystokracją, zachowawczością, niezmiennym kodem zachowań, dla społeczeństwa indywidualistycznego i egalitarnego nie przedstawiało większej wartości. Amerykanin, jak pisali jego entuzjaści, cenił wolność osobistą, wierzył w indywidualny sukces, a do przeszłości nie miał stosunku nabożnego, gdyż dysponował własnym rozumem, dbał o własne interesy i stanowił sam dla siebie najwyższy autorytet. Konserwatyzm — odwołujący się do jakiejś formy nabożności wobec dziedzictwa oraz szacunku dla autorytetu i hierarchii — był mu organicznie obcy"[3].

Strauss sobre los neocons, „Mientras tanto", 2005, nr 95, s. 71–85; I. de la Rasilla del Moral: *De la «Straussmania» o apuntes en torno a la influencia de Leo Strauss sobre el pensamiento neo-conservador estadounidense*. [w:] R.L. Soriano Díaz (red.): *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Sevilla 2008, s. 151–168; L.S. de Movellán de la Riva: *Leo Strauss y la cosmovisión neoconservadora*, „Razón Española", 2009, nr 154, s. 226–229. Liczne są także publikacje publicystyczne na ten temat w prasie amerykańskiej — zob. np. G. Leupp: *Philosopher Kings. Leo Strauss and the Neocons*, „Counter Punch", 24.05. 2003; J. Silva: *Strauss and the Neocon Takeover*, „The Lompoc Record", 06.02.2006. Także w prasie niemieckiej — zob. H.A. Winkler: *Wenn die Macht Recht spricht*, „Der Zeit", 26.06.2003; G. Spörl: *The Leoconservatives*, „Der Spiegel", 04.08.2003.

[3] R. Legutko: *Wprowadzenie do wydania polskiego*. [w:] I. Stelzer (red.): *Neokonserwatyzm*, Warszawa 2007, s. 11.

Problem ten nadal budzi kontrowersje. Cała amerykańska tradycja polityczna zrodziła się z ludowego buntu przeciwko prawowitej władzy królewskiej, a nowo powstałe państwo ukonstytuowało się w opozycji do monarchicznego i postfeudalnego modelu europejskiego. Czy można więc ukonstytuować tradycję — w konserwatywnym rozumieniu tego pojęcia — w społeczeństwie obciążonym grzechem pierworodnym liberalnej rewolucji? Wielu badaczy odpowiada na to pytanie negatywnie, wskazując, że tutaj liberalizm jest miejscowym tradycjonalizmem, czyli że tradycją jest coś z gruntu atradycyjnego [4]. Nie oznacza to, że nie mogą się tutaj pojawić pojedynczy myśliciele autentycznie konserwatywni — w europejskim rozumieniu tego terminu — a mianowicie lokalni pisarze z południowych stanów, argumentujący z pozycji agrarnej tradycji zniszczonej w czasie Wojny Secesyjnej (R. Weaver), pojedynczy outsiderzy od głównego nurtu myśli amerykańskiej, czyli tzw. palcokonserwatyści (R. Kirk) czy też imigranci z Europy, zwykle uciekinierzy przed zawieruchą II wojny światowej, którzy przywieźli do Ameryki europejskie idee (E. Voegelin, H. Rauschning). W tym kontekście wymienia się też Lea Straussa.

Z neokonserwatyzmem sprawa jest jeszcze trudniejsza, ponieważ jego źródła mieszczą się na lewicy, często ekstremistycznej. Personalnie neokoni to pierwotnie grupka skrajnie lewicowej, trockistowskiej, amerykańskiej młodzieży, zwykle żydowskiego pochodzenia. Oto klasyczny antysemicki i propagandowy model *żydo-komuny*, czyli grupki zmarginalizowanych i wykorzenionych ludzi zbuntowanych przeciwko chrześcijańskiemu społeczeństwu i jego obyczajom. Nie wszyscy neokonserwatyści byli trockistami. Niektórzy przedstawiciele tego środowiska zaczynali swoją karierę polityczną w szeregach Demokratów, na ich lewym skrzydle lub też w lewicowych ruchach obrony praw człowieka. Zmiana poglądów

[4] Np. T.V. McAllister: *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for a Postliberal Order*, Lawrence 1995, s. 43–56. Dlatego w najlepszej i najobszerniejszej monografii polskojęzycznej o konserwatyzmie pióra R. Skarzyńskiego (*Konserwatyzm, op.cit.*) brak jest w ogóle rozdziału o rodzimej amerykańskiej myśli politycznej. W rozmowie prywatnej Autor tej monografii powiedział nam, że nie jest to przypadek, argumentując mniej więcej tak jak przedstawia problem R. Legutko w przytoczonym przez nas cytacie. Podobny pogląd przedstawiliśmy także w tekście *Czy są konserwatyści w USA?* (esej w niniejszym tomie).

była wynikiem reakcji tego środowiska na przemiany kulturowe i tzw. rewolucję seksualną lat sześćdziesiątych, a przede wszystkim wiązała się z poparciem dla wojny wietnamskiej, co spowodowało odcięcie się od ich lewicowego matecznika, który wojnie tej był skrajnie przeciwny. Następnie środowisko to poparło politykę antykomunistyczną Ronalda Reagana i znalazło się w Partii Republikańskiej[5]. Jak dosadnie ujął to Irving Kristol, „neokonserwatysta to liberał, któremu rzeczywistość dała po mordzie"[6]. Pamiętajmy, że w amerykańskim dyskursie politycznym *liberał* to synonim lewicowca.

Po przejściu w szeregi republikanów neokoni akcentowali swój radykalny antykomunizm i wrogość wobec ZSRR, bronili amerykańskiej rodziny przed doktrynami emancypacyjnymi i wolnej przedsiębiorczości przed rozrostem ingerencji państwa. Jednak od samego początku skazą na ich (neo)konserwatyzmie była kwestia religijna. Część tego środowiska wyniosła z lewicowego matecznika radykalnie laicki ogląd świata, ponieważ byli to ludzie zlaicyzowani, którzy odrzucili wiarę ojców — żydów lub purytanów. Pozostała część środowiska — tzw. teokoni, czyli neokoni wierzący w wartości teologiczne — poszła inną drogą, propagując pojęcie *judeochrześcijaństwa*, czyli rzekomo wspólnej dla chrześcijaństwa i judaizmu puli wartości religijno-humanistycznych, które miałyby stanowić etyczne i kulturowe fundamenty amerykańskocentrycznej wizji świata. Do wartości wynikłych z *judeochrześcijaństwa* teokoni zaliczali indywidualizm, prawa człowieka, demokrację, tolerancję, obronę rodziny, własności i tradycji. Dogmaty były tu nie tyle źródłem wiary, co rodzaju humanistycznego przesłania — owej „ateistycznej teologii" wedle znanej formuły Franza Rosenzweiga[7]. Ta synkretyczna doktryna religijno-humanistyczna stanowiła więc mieszankę koncepcji religijnych i ideologicznych, z wyraźną przewagą tych ostatnich. Tak pojętej maksymalnie

---

[5] Na temat lewicowych korzeni neokonserwatystów zob. J. Ehrman: *Neokonserwatyzm. Intelektualiści i sprawy zagraniczne 1945–1994*, Poznań 2000, s. 15–77; B. Volkert: *Der amerikanische Neokonservatismus. Enstehung, Ideen, Intentionen*, Berlin 2006, s. 39–61.

[6] B. Miner: *Zwięzła encyklopedia konserwatyzmu*, Poznań 1996, s. 187.

[7] F. Rosenzweig: *Atheistische Theologie*, „Revue des Sciences Religieuses", 1984, nr 74, s. 545–557.

zindywidualizowanej religii — rodzajowi powszechnej protestantyzacji wszelkiego dogmatu żydowskiego czy chrześcijańskiego — nakazano uprawomocniać demokratyczne i liberalne wartości amerykańskie[8].

Polskiemu Czytelnikowi zdecydowanie lepiej znani są teokoni niźli klasyczni neokoni, z tej racji, że ci pierwsi mają u nas liczne ośrodki opiniotwórcze (*Fronda*, *First Things*, poniekąd i *Polonia Christiana* propagująca film *Soviet Story*). Jednak nie jest to główny nurt współczesnego amerykańskiego neokonserwatyzmu, gdzie od dłuższego czasu tematyka kulturowa wyraźnie słabnie, a wręcz zanika. Problemami kultury zajmuje się tu właściwie tylko Irving Kristol[9]. Głównym polem zainteresowania stała się tematyka stosunków międzynarodowych, gdzie — jak słusznie zwraca uwagę Ryszard Skarzyński — publicystyce czy wręcz propagandzie politycznej tego kierunku nadano status *naukowej* teorii stosunków międzynarodowych[10].

Tendencję tę znakomicie pokazuje dostępny polskiemu Czytelnikowi wybór tekstów pod redakcją Irwina Stelzera zatytułowany *Neokonserwatyzm* (Warszawa 2007), gdzie jeden z zamieszczonych artykułów to esej autorstwa byłego premiera Wielkiej Brytanii z ramienia Partii Pracy, Tony'ego Blaira[11]. Nie kwestionując faktu, że angielski socjaldemokrata może mieć podobne poglądy na politykę międzynarodową co amerykańscy neokoni, to wydaje się nam jednak, że umieszczenie tekstu polityka jawnie lewicowego w zbiorze tekstów klasyków neokonserwatystów jest bardzo symboliczne. Wskazuje to na brak w tym środowisku zainteresowania klasycznymi tematami konserwatywnymi czy konserwatywno-liberalnymi na rzecz tylko jednego tematu: polityki międzynarodowej. Być może rację ma John Ehrman twierdząc, że polityka międzynarodowa — której pierwotnym wyznacznikiem był zimnowojenny antykomunizm

[8] R. Legutko: *Wprowadzenie do wydania...*, s. 21–23.

[9] Zob. teksty I. Kristola: *Kryzys duchowy kapitalizmu*. [w:] K. Karolczak, K. Pieliński, M. Tański (red.): *Współczesna myśl polityczna*, Warszawa 1994, s. 200–235; *Wyznania neokonserwatysty*. [w:] *Ibidem*, s. 250–258; *Konserwatywne państwo opiekuńcze*. [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm*, *op.cit.*, s. 180–184; *Pornografia, obsceniczność i obrona cenzury*. [w:] *Ibidem*, s. 205–218.

[10] R. Skarzyński: *Anarchia i policentryzm*, *op.cit.*, s. 8–11, 32–33, 47–49.

[11] T. Blair: *Doktryna społeczności międzynarodowej*. [w:] I. Stelzer (red.): *Neokonserwatyzm*, *op.cit.*, s. 142–153.

— to jedyny problem, który łączy to środowisko, bowiem w innych kwestiach panują tu rozbieżne poglądy, od lewicowych po prawicowe [12].

Współczesny amerykański neokonserwatyzm to nic więcej jak tylko koncepcja imperialnej polityki zagranicznej i żądanie ustanowienia amerykańskiej dominacji nad światem. Nic dziwnego przeto, że główne ikony tego nurtu to najbliżsi współpracownicy prezydenta George'a Busha: Dick Cheney (wiceprezydent USA), Condoleezza Rice (sekretarz stanu), Donald Rumsfeld (sekretarz obrony), George Tenet (dyrektor CIA) i Paul Wolfowitz (prezes Banku Światowego) [13]. Wedle Stelzera, główne ideały tych ludzi to: „podważenie *status quo* na Bliskim Wschodzie przez promowanie demokracji", „rozprzestrzenianie demokracji", „wojna z terroryzmem", „walka o prawa człowieka", ponieważ „wszyscy mieszkańcy ziemi pragną wolności takiej, jak jest ona rozumiana na Zachodzie" [14].

2. Główne idee neokonserwatyzmu

Do najważniejszych idei amerykańskiego neokonserwatyzmu możemy zaliczyć:

a) Idolatria demokracji i praw człowieka

Często się dziś mówi o demokracji jako rodzaju „świeckiej religii" [15]. Jeśli demokracja rzeczywiście nabrała wymiaru religijnego dogmatu, to neokoni są jej najgorliwszymi apostołami i kapłanami. W ich pismach demokracja, prawa człowieka, przyrodzona godność czy tolerancja reli-

---

[12] J. Ehrman: *Neokonserwatyzm*, *op.cit.*, s. 9.

[13] M.C. Rhoades: *Neoconservatism*, *op.cit.*, s. 66–111.

[14] I. Stelzer: *Przedmowa* [w:] *Ibidem* (red.): *Neokonserwatyzm*, *op.cit.*, s. 30–32; *Idem*: *Neokonserwatyści i ich krytycy*. [w:] *Ibidem*, s. 50.

[15] D. Castellano: *Racionalismo y derechas humanos. Sobre la anti-filosofia politico-juridica de la „modernidad"*, Madrid 2004, s. 23n; M. Hecquard: *Les fondements philosophiques de la démocratie moderne*, Paris 2007, s. 14–15, 63n., 156n. W Polsce tezy te powiela np. J. Bartyzel: *Demokracja*, Radom 2002, s. 119n.

gijna uchodzą za aksjomaty, czyli za pojęcia tak oczywiste same z siebie, że niewymagające racjonalnego uzasadnienia. Dlatego też trudno nam znaleźć jakiekolwiek argumenty na ich rzecz w dostępnych nam neokońskich publikacjach. Zamiast dowodów znajdujemy wiele prymitywnych intelektualnie, acz nośnych sloganów o *wolnym społeczeństwie*, *strefie dobrobytu*, a przede wszystkim nawiązujących do charakterystycznego w USA dyskursu o wyższości *amerykańskiego stylu życia*. Panuje tu domniemanie, że amerykański ustrój jest najdoskonalszy na świecie, każdy człowiek marzy tylko o tym, aby być Amerykaninem i nie trzeba tego ani dowodzić, ani uzasadniać. Oto aksjomat [16].

Jak trafnie ujął tę kwestię jeden z hiszpańskojęzycznych badaczy — wyraźnie niepodzielający poglądu o *oczywistości* oraz *bezalternatywności* tejże wizji świata — neokonserwatyzm to rodzaj „religijnej idolatrii systemu demokratycznego", gdzie tezom o zwycięstwie demokracji amerykańskiej nad radzieckim komunizmem i propagandowym sloganom o „końcu historii" Francisa Fukuyamy nadano rangę doczesnej eschatologii, rzekomo realizującej się na naszych oczach [17].

Warto zauważyć, że także teokoni, czyli neokonserwatyści religijni (*judeochrześcijanie*), uznają bez wahania supremację wartości demokratycznych i prawo-człowieczych nad dogmatami. Są więc najpierw liberalnymi demokratami, a dopiero potem (prywatnie) żydami czy chrześcijanami. Prywatyzacja wiary uznana została, przez teokonów, za sedno amerykańskiego projektu politycznego. Katolicki teolog Michael Novak pisze charakterystyczne słowa:

> W prawdziwie pluralistycznym społeczeństwie nie ma jednej świętej kopuły. Jej brak jest zamierzony — w duchowym rdzeniu pluralizmu jest pusta świątynia. Pozostawiono ją pustą rozumiejąc, że żaden obraz, żadne słowo nie zadowoli wszystkich stukających do jej bram. Jej pustka

[16] D. Cooper: *Neoconservatism and American Foreign Policy. A critical Analysis*, New York 2011, s. 47–71

[17] J.M. Mardones: *Neoconservadurismo. La religion del sistema*, Santander 1991, s. 3–4, 20–24.

reprezentuje więc transcendencję, do której może się zbliżyć każda wolna świadomość, z każdego niemal kierunku [18].

Ten podejrzany religijnie pogląd daje jednak dobre podstawy do tworzenia synkretycznych tworów, takich jak wspomniane *judeochrześcijaństwo*, które — z punktu widzenia dogmatycznego — rzeczywiście jest „pustą świątynią", ponieważ nie istnieje Bóg *judeochrześcijański*, jak i nie ma takiej religii.

b) Amerykański patriotyzm przechodzący w imperializm

Neokoni są dumni, że są obywatelami Stanów Zjednoczonych. Jako potomkowie duchowi (i cieleśni) żydów i purytanów uważają, że Ameryka to ziemia wybrana przez Boga, aby być Nową Jerozolimą, Nowym Syjonem, gdzie na fundamencie demokracji, tolerancji, praw człowieka i wolnej przedsiębiorczości powstała społeczność doskonała [19]. Uwidacznia się tu silne przekonanie o moralnej wyższości Ameryki nad resztą świata i wiążącego się z tym faktem jej prawa do pouczania wszystkich, mieszania się w ich wewnętrzne sprawy, militarnych interwencji w celu ustanawiania porządku politycznego, naśladującego wzorzec amerykański. To przekonanie to nic innego jak tylko zlaicyzowane mesjanizmy żydowskie i kalwińskie (judaizujące), jakże obecne w historii tego kraju.

Gdyby poglądy neokonów ograniczały się do przekonania o moralnej wyższości swojego kraju, to mielibyśmy do czynienia z patriotyzmem czy nacjonalizmem, do jakiego prawo ma każda społeczność, a które to uczucia są pomocne w umacnianiu własnej tożsamości. Niestety, neokoni — jako laiccy mesjaniści — są skrajnie nietolerancyjni wobec odmiennych projektów politycznych, widząc w nich dzieło diabelskie.

---

[18] M. Novak: *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Poznań 2001, s. 70.

[19] D. Ritschl: *Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menchenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika*, „Evangelische Theologie", 1980, nr 40, s. 333–345; M. Kowalczyk: *Lśniące miasto na wzgórzu. Ideowe podstawy amerykańskiego unilateralizmu w okresie rządów George'a Busha*, Warszawa 2008, s. 127–166. Jako egzemplifikacja: W. Kristol, R. Kagan: *Interes narodowy i odpowiedzialność globalna*. [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm*, *op.cit.*, s. 92–93.

Dlatego też uważają, że w swoim Bożym dziele Stany Zjednoczone nie są ograniczone przez prawo i zwyczaje międzynarodowe, nawet przez rezolucje ONZ. To klasyczny decyzjonizm (w rozumieniu Carla Schmitta), gdzie Stany Zjednoczone, jako hegemon świata, decydują, kto zagraża demokracji (czyli interesom amerykańskim), i w jaki sposób ma zostać za to ukarany[20]. Ameryka nie może być w swojej mesjańskiej działalności ograniczona prawem, ponieważ reprezentuje wyższe wartości moralne liberalnej demokracji i praw człowieka, których nie rozumieją państwa, które prawo międzynarodowe ustanowiły. Są one wszak tylko polem do nawracania dla nowego Narodu Wybranego i muszą być wyrwane z kosmatych łap (niedemokratycznego) Szatana.

Odwołanie się do mesjańskich zasad moralnych legitymizuje wywoływane przez Waszyngton konflikty zbrojne i wojny, które nabierają statusu *operacji pokojowych* czy wręcz *operacji policyjnych* przeciwko elementom niższym moralnie, grzesznym. Wrogowie Stanów Zjednoczonych z natury nie są przeciwnikami, którym należny jest szacunek, lecz bytami o niższym statusie moralnym. To *wrogowie ludzkości, ludobójcy, oś zła, państwa zbójeckie*[21]. Przeciwnik nowego Narodu Wybranego *ex definitione* jest podły i nie posiada cech ludzkich. Nic przeto dziwnego, że radykałowie neokonserwatywni krytykowali politykę George'a Busha jako jeszcze zbyt pacyfistyczną, domagając się natychmiastowego wypowiedzenia wojen wszystkim wrogom USA i przeprowadzenia ogólnoświatowej krucjaty w celu szerzenia demokracji i praw człowieka (Iran, Korea Pn., Kuba, Libia, Syria, w szerszym pojęciu także Rosja i Chiny)[22].

---

[20] M.C. Rhoades: *Neoconservatism, op.cit.*, s. 32–34, 96–98; D. Cooper: *Neoconservatism and American..., op.cit.*, s. 100–152. Jako egzemplifikację zob. np. M. Boot: *Prawdy i mity o neokonserwatyzmie.* [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm, op.cit.*, s. 87; W. Kristol, R. Kagan: *Interes narodowy ...*, s. 100–105; J. Kirkpatrick: *Neokonserwatyzm jako odpowiedź na kulturę.* [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm, op.cit.*, s. 274–275. U Kirkpatrick czytamy: „Organizacja Narodów Zjednoczonych stała się areną ciągłych ataków na wartości i instytucje liberalnej demokracji. (...) ONZ stała się kognitywnym kosmosem zdominowanym przez wrogi nam język, wartości i sposób rozumowania" (*Ibidem*).

[21] D. Cooper: *Neoconservatism and American...*, s. 72–99.

[22] C. Rice: *Strategia bezpieczeństwa narodowego.* [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm, op.cit.*, s. 118–119; J.R. Bolton: *Poza osią zła.* [w:] *Ibidem*, s. 161–162.

c) Podporządkowanie polityki bliskowschodniej interesom Izraela

Jak wspomnieliśmy, wielu aktywistów neokońskich ma żydowskie pochodzenie, a przy tym pochodzą ze środowiska zlaicyzowanego. Stąd ich niezwykła sympatia dla Izraela jako laickiego projektu politycznego (w odróżnieniu od religijnej wiary, że państwo żydowskie odbuduje Mesjasz[23]).

Jakkolwiek mocno zlaicyzowani, to jednak neokonserwatyści podświadomie przyznają Izraelowi specjalny status, gdzie lud ten nadal ma charakter ekstraordynaryjny, choć jest to już wybrańtwo raczej o laickim charakterze. Dziś Żydzi to lud wybrany do szerzenia demokracji i praw człowieka na Bliskim Wschodzie pośród morza arabskich dyktatur. Amerykanie, jako podobny Izraelitom młodszy Naród Wybrany na drugim końcu świata, są zobowiązani pomóc politycznie, zbrojnie i finansowo swoim *starszym braciom* w predestynacji. W ten sposób dwa ludy wybrane połączone są wielkim sojuszem przeciwko wszystkim siłom zła, odrzucającym zasady demokratyczne, prawo-człowiecze i liberalne[24]. Nie jest przypadkiem, że pośród *osi zła* i *państw zbójeckich* znajdują się dosłownie wszyscy arabscy wrogowie Izraela: Syria, Iran, Palestyńczycy, do niedawna także Irak. Nie ma zaś na liście *państw zbójeckich* tych państw arabskich, które podpisały z Izraelem traktaty pokojowe i uznają bez zastrzeżeń jego istnienie — Egiptu i Jordanii — choć są to kraje rządzone w sposób autokratyczny, podczas gdy w zaliczonym do *osi zła* Iranie odbywają się w miarę demokratyczne wybory.

Bezwarunkowe i bezkrytyczne poparcie dla Izraela budzi wiele kontrowersji w Stanach Zjednoczonych, ponieważ jaskrawo kłóci się z liberalno-demokratycznym fundamentalizmem głoszonym przez neokonserwatystów. Polityka Izraela wobec Palestyńczyków charakteryzuje się szowinizmem i nietolerancją, a kolonizacja Zachodniego Brzegu przybiera charakter powolnej, ale metodycznej czystki etnicznej, znaczonej pogardą dla praw człowieka czy prawa własności. Neokoni jednak udają, że faktów tych nie dostrzegają. Z tego powodu, a także i dlatego, że wielu

---

[23] R. Tarasiuk: *Współczesne nurty żydowskiego mesjanizmu wobec mitu założycielskiego Państwa Izrael*. [w:] C. Kalita, A. Wiełomski (red.): *O źródłach państwa i władzy politycznej*, Warszawa 2011, s. 286–305.

[24] M. Boot: *Prawdy i mity...*, s. 84.

z nich ma żydowskie pochodzenie, można wielokrotnie znaleźć sugestie — publicystyczne i naukowe — że są oni niczym innym jak tylko izraelskim lobby w USA (choć nie żydowskim, bowiem ta grupa etniczna tradycyjnie głosuje w większości na Demokratów) [25].

d) Podporządkowanie ekonomii celom polityki międzynarodowej

Wenezuelski filozof, a zarazem pracownik ministerstwa edukacji w socjalistycznym rządzie prezydenta Hugona Cháveza, Antoni J. Aguiló Bonet pisze, że pochwała wolnego rynku Michaela Novaka ma „charakter legitymizujący, apologetyczny i idolatryczny wobec neoliberalizmu", czyli „demokratyczny kapitalizm został przedstawiony jako Królestwo Boże na Ziemi" [26].

Narracja to tyle ciekawa, co fałszująca rzeczywistość. Imperialna polityka zagraniczna USA, szczególnie kolejne wojny zaczepne, jest niezwykle kosztowna. Neokoni są tego faktu świadomi. W zasadzie są zwolennikami gospodarki wolnorynkowej, ale zaznaczają swoją odmienność wobec klasycznego liberalizmu i neoliberalizmu, które traktują wolną przedsiębiorczość i niskie podatki jako cele same w sobie. Tutaj gospodarka jest podporządkowana polityce międzynarodowej. Dlatego tradycyjne złorzeczenia południowych agrarnych konserwatystów na etatyzm i libertarian na rozrost rządu nie znajdują zrozumienia. Neokoni uważają, że nie należy propagować wzrostu władzy rządu, ale jeśli już tak się stało, to nie jest to podstawowy problem dla Stanów Zjednoczonych. Od klasycznej ekonomii liberalnej dzieli ich stosunek do deficytu budżetowego. Są zwolennikami rozdymania deficytu budżetowego i nie widzą w tym żadnego problemu. Militarystyczna polityka oraz zwykła demokratyczna

---

[25] J. Vaïsse: *L'Histoire du néoconservatisme aux Etats-Unies*, Paris 2008, s. 159–162; M.C. Rhoades: *Neoconservatism*, *op.cit.*, s. 103–104; D. Cooper: *Neoconservatism and American...*, s. 31n.

[26] A.J. Aguiló Bonet: *Globalización neoliberal y teologia neoconservadora: la teologia neoliberal de Michael Novak*, „Dikaiosyne", 2010, nr 24, s. 32.

demagogia wyborcza wymaga, aby Stany Zjednoczone wydawały więcej, niźli zarabiają, czyli deficyt budżetowy jest i będzie zjawiskiem stałym [27].

3. Czy neokonserwatyści są konserwatystami?

„Koncepcja polityki zagranicznej neokonserwatywnych intelektualistów to dziedzictwo Oświecenia" [28] — bez wahania stwierdza Danny Cooper, wskazując na liberalno–demokratyczny mesjanizm tego kierunku politycznego. Rzeczywiście, historyk myśli politycznej ma poważny problem z odpowiedzią na następujące pytanie: co łączy neokonserwatyzm z tradycyjnym konserwatyzmem? Parareligijne krucjaty na rzecz *szerzenia demokracji* i ideologiczne wojny w imię *praw człowieka* raczej przypominają pochody rewolucyjnych czy napoleońskich armii przez Europę na przełomie XVIII i XIX wieku, mających na celu *wyzwalanie ludów*, ustanawianie republik, obalanie *tyranów* i proklamowanie uniwersalnych formuł prawo–człowieczych. Te demokratyczne krucjaty bardziej niż tradycyjny konserwatyzm przypominają ideologiczny mesjanizm sowiecki, gdzie komunistyczne armie, nie pytając samych zainteresowanych o zdanie, interweniowały w obronie miejscowego *proletariatu* i *mas pracujących* przed *kontrrewolucją* i *rządami burżuazji*. Czyż neokonserwatyzm nie jest oparty na tym samym prometejskim myśleniu o świecie? Jego przeciwnicy zdają się mieć rację, gdy przypominają, że wielu ludzi z tego środowiska zaczynało swoją działalność polityczną w kręgach trockistowskich i mimo zerwania z lewacką ideologią, pozostał w nich lewicowy pociąg do *wyzwalania świata*, do uszczęśliwiania go wedle abstrakcyjnej ideologii, a wbrew woli rzeczywistych ludzi. Jak ujął to William Pfaff, neokonserwatyzm to „prawicowa wersja *permanentnej rewolucji* Trockiego" [29].

---

[27] I. Kristol: *Neokonserwatywne przekonania*. [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm, op.cit.*, s. 74; R.L. Bartley: *Groza deficytu*. [w:] *Ibidem*, s. 219–230; I. Stelzer: *Neokonserwatywna polityka gospodarcza*. [w:] *Ibidem*, s. 232–233.

[28] D. Cooper: *Neoconservatism and American...*, s. 29.

[29] Cyt. za: J. Muravchik: *Neokonserwatywna klika*. [w:] I. Stelzer (red.): *Neokonserwatyzm, op.cit.*, 283.

Neokonserwatywny mesjanizm demokratyczny oraz prawo-człowieczy i motywowane ideologicznie wojny nie mają absolutnie nic wspólnego z konserwatyzmem, który wobec demokracji jest sceptyczny, prawa człowieka uznaje za bezpodstawne i relatywistyczne, a militaryzację traktuje jako rewolucyjną formę panowania, prowadzącą do dezintegracji tradycyjnego porządku społecznego. Wydaje się, że skojarzenie neokonserwatyzmu z właściwym konserwatyzmem to wynik pomieszania pojęć, polegającego na uznaniu, że istotą prawicowości — a więc i konserwatyzmu — jest skłonność do eksponowania przemocy i siły w polityce, a także radykalny antykomunizm (przechodzący u neokonów w rusofobię). Jakkolwiek znamy wiele prawicowych ruchów i doktryn o charakterze zmilitaryzowanym — szczególnie nacjonalistycznych — to jednak sami konserwatyści zwykle nie są zwolennikami wojen, ideologicznych w szczególności. Ideałem konserwatyzmu jest spokój i cisza, afirmacja istniejących stosunków, a nie permanentna mobilizacja przeciwko „wrogom demokracji" i dokonywanie zbrojnych przemian rewolucyjnych w kolejnych najeżdżanych krajach o odmiennej kulturze.

Sami neokoni dosyć stanowczo odcinają się od myśli nielicznych, autentycznych, amerykańskich konserwatystów, którzy próbowali implementować w USA idee europejskiego konserwatyzmu (R. Kirk i paleokonserwatyści). Zdaniem Adama Wolfsona, tradycyjni konserwatyści „gardzą większością form współczesnego życia w Ameryce", czyli panującą tu tradycją liberalno-demokratyczną [30]. Złowrogim symbolem nieliberalnego konserwatyzmu jest dlań Pat Buchanan, będący przeciwnikiem wolnego handlu międzynarodowego, globalizacji, społeczeństwa wielokulturowego i zabijania dzieci poczętych [31]. Wolfson twierdzi, że poza neokonami „inne nurty konserwatyzmu są **dziwnie** (podkr. — A.W.) antydemokratyczne" [32] i dlatego należy je odrzucić. Jeane Kirkpatrick dobitnie stwierdza: „Nigdy nie uważałam się za żadną konserwatystkę" i dalej kontynuuje: „Neokon

---

[30] A. Wolfson: *Konserwatyści i neokonserwatyści.* [w:] I. Stelzer: (red.): *Neokonserwatyzm, op.cit.*, s. 256.

[31] *Ibidem*, s. 257. Antypatia jest wzajemna — zob. P.J. Buchanan: *Prawica na manowcach, czyli jak neokonserwatyści zniszczyli reaganowską rewolucję i zawłaszczyli prezydenturę Busha*, Wrocław 2005.

[32] A. Wolfson: *Konserwatyści i neokonserwatyści, op.cit.*, s. 271.

zaakceptował niegdyś liberalne wartości i być może nigdy się ich do końca nie wyzbył, ale nie podobały mu się polityczne zwroty czynione przez wielu w szeregach liberałów"[33]. Neokoni odeszli z lewicy z powodu różnic taktycznych, a nie światopoglądowych.

Reasumując nasze rozważania możemy stwierdzić, że **neokonserwatyści są liberałami, choć szanującymi uznane w amerykańskim społeczeństwie obyczaje. Na tle tradycji liberalnej wyróżnia ich niezwykła agresywność w polityce międzynarodowej, bowiem są amerykańskimi nacjonalistami, dążącymi do zaprowadzenia hegemonii liberalnej Ameryki nad światem**. Neokoni nie mają nic wspólnego z klasycznym konserwatystami, przypominają raczej pruskich liberałów z przełomu XIX i XX wieku, którzy łączyli liberalną wizję ustroju zjednoczonych Niemiec z płomiennym nacjonalizmem, militaryzmem i przekonaniem o wyższości Niemców nad innymi narodami[34].

II. Czy Leo Strauss był neokonem?

Jeśli uznajemy Leo Straussa za konserwatystę, to pojawia się przed nami pytanie niezwykle trafnie sformułowane przez jednego z uczniów mistrza Jacoba Heilbrunna: czy neokoni rzeczywiście są dziedzicami autora *Prawa naturalnego w świetle historii*, czy też „kompromitują" i „nadużywają" jego imienia dla uzasadnienia własnej doktryny i nadania jej autorytetu, wykorzystując fakt, że ich rzekomy duchowy ojciec już nie żyje i nie może się od nich odciąć?[35]. To bardzo trafne pytanie. Neokoni, w świetle tego, czego dowiedliśmy, nie mają nic wspólnego z rzeczywistym i tradycyjnym konserwatyzmem. Jeśli uznajemy ich za uczniów Straussa, to w końcu musimy zadać sobie pytanie, czy sam mistrz był konserwatystą, czy też (dobrze zamaskowanym) liberałem? Z tego też powodu musimy zbadać związki niemieckiego filozofa z tym nurtem politycznym, wszelkie możliwe związki polityczne, personalne i ideowe.

[33] J. Kirkpatrick: *Neokonserwatyzm jako odpowiedź...*, s. 272–273.

[34] O. Dann: *Nation und Nationalismus...*, s. 188–197.

[35] Cyt. za: D. Cooper: *Neoconservatism and American...*, s. 26.

1. Tradycyjne argumenty o związkach Straussa z neokonserwatystami

W literaturze naukowej, rozmaitych analizach politologicznych i publicystyce politycznej przywołuje się następujące argumenty dowodzące, że neokoni są uczniami Lea Straussa:

a) Związki personalne

Jest faktem poza dyskusją, że wielu wpływowych neokonserwatystów było niegdyś studentami Lea Straussa, stąd też pojawiło się przypuszczenie, że może nie być to zbieżność przypadkowa. Tezę tę potwierdzają nam niektórzy przedstawiciele tego środowiska, wskazujący właśnie na okres uniwersytecki jako miejsce zetknięcia się i zachwytu nad konserwatywnymi interpretacjami filozofii politycznej pochodzącego z Niemiec mistrza[36]. Jak ujmuje to Douglas Murry, neokoni są to „studenci zindoktrynowani przez Lea Straussa"[37].

Teza ta posiada jednak zasadniczą słabość: jak słusznie podkreśla córka Straussa, Jenny, jej ojciec, choć miał poglądy prawicowe, był całkowicie apolityczny i niechętny wobec wszelkiego politycznego aktywizmu; inspirowanie jakiejś grupki politycznej znajdowało się na antypodach jego wizji świata i rozumienia działalności filozofa[38]. Dodajmy zresztą, że niechęć do mieszania się do *brudnej* polityki jest cechą charakterystyczną tzw. konserwatyzmu radykalnego[39], do którego zalicza się Straussa. Przypisywanie temu gabinetowemu filozofowi, z pogardą patrzącemu na politykę i partyjniactwo — będące współczesną wersją

---

[36] I. Kristol: *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea*, Chicago 1999, s. 6–9; S. Lenzer, W. Kristol: *What was Leo Strauss up to*, „The Public Interest", 2003, nr 153; I. Stelzer: *Neokonserwatyści i ich krytycy*, *op.cit.*, s. 65; K.R. Weinstein: *Korzenie filozoficzne. Leo Strauss a wojna w Iraku*. [w:] *Ibidem*, s. 238–250.

[37] D. Murry: *Neoconservatism*, *op.cit.*, s. 2.

[38] J. Strauss: *The Real Leo Strauss*, „New York Times", 07.06.2003.

[39] R. Skarzyński: *Konserwatyzm*, *op.cit.*, s. 28–31; A. Wielomski: *Konserwatyzm. Główne...*, s. 47–53.

tak pogardzanej przezeń sofistyki — świadomego inspirowania powstania jakiegoś stronnictwa jest nieporozumieniem[40].

Jeśli na takie związki się wskazuje, to z tej racji, że to sami neokonserwatyści takie doktrynalne powiązania wykreowali po śmierci Straussa (1973), aby dodać sobie większego autorytetu. Działo się to z błogosławieństwem jednego z jego najbliższych uczniów, a mianowicie Thomasa L. Pangle'a[41]. Nie chcemy przez to autorytatywnie orzec, że neokoni nie mogli inspirować się osobą i myślą Straussa. Jeśli nawet tak było, to działo się to bez wiedzy mistrza. Jego pisarstwu i dydaktyce takie cele z pewnością nie przyświecały. Nie możemy jednak wykluczyć sytuacji, że jego idee zostały przez nich tak odczytane i tak też spróbowali je zastosować w bieżącej polityce.

Możemy więc uznać, że **neokonserwatyzm nie jest realizacją doktryny Straussa, lecz pewną — nieautoryzowaną przez mistrza — próbą wcielenia w życie jego nauczania przez byłych studentów**. Strauss nie może po śmierci odpowiadać za działania polityczne swoich niegdysiejszych studentów, tak jak Fryderyk Nietzsche nie odpowiada za to, co naziści zrobili z jego ideą „nadczłowicka". Strauss nigdy nie napisał, że USA winny dokonać napadu na jakikolwiek kraj w imię „szerzenia demokracji" i bardzo by się zdziwił, gdybyśmy mu coś takiego imputowali!

b) Teoria faszystowska

Pośród lewicowych publicystów i naukowców, głównie wychowanków Szkoły Frankfurckiej, pojawia się paranaukowa teoria, jakoby Leo Strauss był ukrytym faszystą i to miałoby go łączyć z równie *faszystowskimi* neokonserwatystami[42]. W tym kontekście wypomina mu się

---

[40] A. Söllner: *Leo Strauss*. [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann (red.): *Politische Philosophie...*, s. 117–119.

[41] J. Monserrat Molas, G. Luri Medrano, A. Lastra: *Leo Strauss y los neocons: Debate filosófico o polémica mediática*, „Tripodos", 2006, nr 19, s. 64.

[42] Np. G. Tolle: *Leo Strauss: Unmasced or Disorted?*, „The Review of Politics", 1988, nr 50, s. 467–470; J. Steinberg: *Leo Strauss, Fascist Godfather of the Neo-Cons*, „Executive Intelligence Review", 21.03.2003. Najnowszy hit tego rodzaju litera-

uwagi z jego listów i ze wspomnień żydowskich kolegów z lat trzydziestych (K. Löwith, H. Jonas), kilkakrotnie napomykających o sympatii młodego Straussa do niemieckiej prawicy, *Action Française* czy Benita Mussoliniego [43].

Na polemiki z tego rodzaju fantasmagoriami tracić czasu nie będziemy i ograniczamy się do zasygnalizowania, że takie pseudoargumenty pojawiają się, niestety, także w amerykańskich debatach naukowych. Imputowanie sympatii do faszyzmu filozofowi, który uciekł przed nazizmem do Stanów Zjednoczonych i całe życie poświęcił intelektualnemu unicestwianiu wizji totalitarnych, nie wytrzymuje krytyki.

c) Teoria „szlachetnego kłamstwa"

Jedna z najciekawszych koncepcji Lea Straussa to jego centralna teoria, że najwięksi klasycy średniowiecznej i nowożytnej myśli politycznej (np. Mojżesz Majmonides, al-Farabi, Baruch Spinoza) pisali swoje prace, umieszczając w nich dwa poziomy rozumienia tekstu: a) zewnętrzny, przeznaczony dla bardziej masowego czytelnika, w którym oddawali szacunek miejscowej tradycji, a przede wszystkim religii objawionej; b) ezoteryczny, wewnętrzny, umieszczony między wierszami, gdzie bardzo uważny czytelnik może odnaleźć tezę, że religia objawiona jest fałszywa i jest wymysłem ludzkim, imaginacją. Jakkolwiek prywatnie agnostycy, klasycy mieli rozumieć, że wierzenia religijne są koniecznym spoiwem społecznym, fundamentem kultury, a więc filozof (człowiek mądry i rozsądny) nie powinien ich publicznie poddawać w wątpliwość, ze względu na dobro wspólnoty politycznej, w której żyje. Zresztą w dawnych czasach taka krytyka była niebezpieczna, ze względu na groźbę inkwizycji lub

---

tury to praca W.H.F. Altman: *The German Stranger. Leo Strauss and National Socialism*, Lanham 2011.

[43] Cytaty te przytaczają J. Monserrat Molas, G. Luri Medrano, A. Lastra: *Leo Strauss...*, s. 62–63. Zdecydowanie najciekawszy jest list do K. Löwitha z maja 1933 roku, gdzie L. Strauss pisze: „Jakkolwiek prawica odrzuciła nas (Żydów — A.W.), to wcale nie znaczy, że zasady prawicy należy odrzucić" (*Ibidem*, s. 62).

prześladowań ze strony wspólnot politycznych, które traktowały religię jako źródło legitymizacji władzy [44].

Zwolennicy tezy o wpływie Lea Straussa na neokonserwatyzm bardzo chętnie eksponują ten motyw jako tezę o „szlachetnym kłamstwie" (*noble lie*), które uzasadniać by miało imperialną politykę administracji Busha. Dawany jest tu klasyczny przykład propagandowej tezy o potrzebie dokonania agresji na Irak i odsunięcia od władzy Saddama Husajna z powodu rzekomego posiadania przezeń broni chemicznej, co okazało się — już po wojnie — wierutnym kłamstwem sfabrykowanym przez CIA. Wedle tej interpretacji, Strauss miałby nauczać o konieczności posługiwania się w polityce, przez elity, kłamstwem przeznaczonym dla mas, szczególnie gdy chodzi o rację stanu w stosunkach międzynarodowych. Sam miałby przy tym być zupełnym nihilistą, który nie wierzy ani w Boga, ani w głoszone przez siebie idee, traktując to jako nauczanie *zewnętrzne*, tak jak Majmonides czy Spinoza traktowali religię jako swoiste *opium dla mas* [45].

Koncepcja ta bliska jest wspomnianej wcześniej interpretacji *faszystowskiej*, łączącej Straussa i neokonów z racji ich rzekomo wspólnego zachwytu dla władzy, militaryzmu i przemocy w stosunkach międzynarodowych, tyle że tutaj dodano jeszcze posługiwanie się kłamstwem. Słabość tej interpretacji polega na tym, że Strauss stworzył tę doktrynę wyłącznie w celu hermeneutyki tekstów sprzed kilkuset lat, szczegól-

---

[44] L. Strauss: *Prześladowanie i sztuka pisania*. [w:] *Idem: Sokratejskie pytania, op.cit.*, s. 107–123. Literatura na temat tego problemu jest ogromna — zob. np. G. Sfez: *Leo Strauss, lecteur de Machiavel. La modernité du mal*, Paris 2003, s. 9–66; D. Tanguay: *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris 2003, s. 108–126; S. Drury: *The political Ideas of Leo Strauss*, New York 2005, s. 18–60; T.L. Pangle: *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore 2006, s. 56–65; R. Mordarski: *Klasyczny racjonalizm...*, s. 80–105; D. Janssens: *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy and Politics in Leo Strauss's early Thought*, New York 2008, s. 123–132; L. Lampert: *Strauss's Recovery of Esotericism*. [w:] S.B. Smith (red.): *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge 2009, s. 63–92; T. Kinzell: *Postmodernism and the Art of Writing: The Importance of Leo Strauss for the 21st Century*. [w:] P. Armada, A. Górnisiewicz (red.): *Modernisty and What...*, s. 135–146.

[45] S. Holmes: *Anatomia antyliberalizmu*, Kraków 1998, s. 95–130; S. Drury: *The Esoteric Philosophy of Leo Strauss*, „Political Theory", 1985, nr 13, s. 315–337; *Idem: The political Ideas...*, s. 196–198; *Idem: Leo Strauss...*, s. 154–158.

nie średniowiecznych filozofów arabskich i żydowskich[46]. Następnie wykorzystał ją do krytyki filozofii nowożytnej, która, od czasów Niccola Machiavellego[47], publicznie chełpiła się swoją religijną niewiarą czy wręcz ateizmem, aby wykazać jej destruktywny wpływ na społeczeństwo. Jego zdaniem publiczne podważanie tradycyjnej religii doprowadziło, po kilkuset latach podcinania przez filozofów kulturowych korzeni tradycyjnego społeczeństwa, do powstania laickiego liberalizmu, który zmiótł tradycyjne społeczeństwo (1789), aby ukonstytuować społeczeństwa masowe XIX wieku, których skrajnym i ludobójczym wyrazem był faszyzm i komunizm. Jakkolwiek może to polskiemu Czytelnikowi wydać się na pierwszy rzut oka dziwne, to Strauss uważał, że „narodowy socjalizm był *ostatnim słowem sekularyzacji*"[48].

W pismach Lea Straussa nie znajdujemy śladu pomysłu, aby *szlachetne kłamstwo* wykorzystywać w doraźnej walce politycznej, aby za jego pomocą uzasadniać wypowiedzenie komukolwiek wojny itp. Kłamstwa neokonów — na przykład dotyczące broni chemicznej w Iraku — mają na celu przeprowadzenie za pomocą amerykańskiej armii demokratycznej rewolucji w krajach islamskich, czyli zaburzenie ich normalnego rozwoju przez przemoc i przymusową implementację obcej temu światu liberalnej demokracji. Neokoni posługują się kłamstwem politycznym dla uzasadnienia rewolucji, co zbliża ich do klasycznych ruchów rewolucyj-

---

[46] L. Strauss: *Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. [w:] *Ibidem*: *Gesammelte Schriften*, t. II, Ulm 1997, s. 67–124; *Idem*: *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi*. [w:] *Ibidem*, t. II, s. 125–158; *Idem*: *Eine vermißte Schrift Farâbis*. [w:] *Ibidem*, t. II, s. 167–176; *Idem*: *How To Begin To Study „The Guide of the Perplexed"*. [w:] *Idem*: *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago–London 1995, s. 140–184.

[47] G. Sfez: *Léo Strauss...*, s. 67–138; C. Pelluchon: *Leo Strauss. Une autre raison d'autres Lumierès. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*, Paris 2005, s. 165–174; S. Drury: *The political Ideas...*, s. 114–132; K.A. Sorensen: *Discourses on Strauss. Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, Notre Dame 2006, s. 57–78.

[48] W.H.F. Altman: *The German Stranger*, *op.cit.*, s. 265. Zob. analizę tego poglądu autorstwa R. Skarzyńskiego na tle antyfaszystowskiej niemieckiej myśli politycznej emigrantów z III Rzeszy (*Intelektualiści a kryzys. Studium myśli politycznej emigracji niemieckojęzycznej*, Warszawa 1991, s. 109–148).

nych, marzących o *eksporcie* swojej ideologii za granicę wbrew woli tych, których żywa tkanka społeczna zostaje poddana temu eksperymentowi.

Leo Strauss używa *szlachetnego kłamstwa* w celu zgoła odwrotnym: aby bronić tradycyjnego systemu i kultury przed pojawieniem się myśli emancypacyjnej, której źródła same w sobie może są i prawdziwe (nieistnienie Boga), ale sama ta myśl jest niezwykle niebezpieczna dla społeczeństwa, szczególnie dla ludzi odmiennych od wyemancypowanych mas. Wyemancypowany tłum nie znosi bowiem odmienności, kocha to, co homogeniczne. Holocaust, którego Strauss tak się obawiał, nie został przeprowadzony przez królów z Bożej łaski, tylko przez motłoch, któremu nowożytni filozofowie objaśnili, że Boga nie ma i świat został im oddany we władanie, a więc mogą zbudować go takim, na jaki tylko mają ochotę. Dla rodaków Straussa zabrakło w tym brunatnym, emancypacyjnym projekcie miejsca.

d) Prawo natury jako prawa człowieka

Ostatnia spotykana w literaturze interpretacja związków Lea Straussa z neokonserwatystami dotyczy prawa naturalnego. Kwestia ta zajmowała niemieckiego filozofa przez całe życie, szczególnie zaś fascynowała go w ostatnim okresie pisarskiej twórczości, zdominowanej przez badania nad filozofią starożytnej Grecji. Panuje dosyć powszechny pogląd, że wspomniany radykalny konserwatyzm Straussa — charakteryzujący się ucieczką od realnej, ale *zdegenerowanej* rzeczywistości w świat książkowej konserwatywnej *utopii* — zrealizowany został właśnie poprzez zagłębienie się w filozofię grecką, gdyż klasycy znaleźli filozoficzną receptę na „dobre życie" wedle prawa natury, czyli świat bez liberalnych relatywistów, populistycznych socjalistów, komunistów i nazistów [49].

[49] D. Tanguay: *Leo Strauss...*, s. 184–223; C. Kauffmann: *Leo Strauss...*, s. 186–210; R. Mordarski: *Klasyczny racjonalizm...*, s. 303–331; R. Cubeddu: *Tra le righe. Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*, Lungro di Cosenza 2010, s. 94–104; A. Ghibellini: *„Natural right": diritto naturale o giusto per natura? Il lessico giuridico–politico di Leo Strauss*, „Materiali per una Storia della Cultura Giuridica", 2010, nr 40, s. 31–60.

Amerykańscy neokonserwatyści bardzo chętnie posługują się dyskursem prawo-człowieczym, którego źródła znajdują się w nowożytnie pojętym prawie natury, ujętym jako przyrodzone uprawnienia jednostki [50]. Skoro zarówno Strauss, jak i neokoni odwołują się do legislacji prawno-naturalnej jako koniecznej dla szczęśliwego życia, a zarazem uniwersalnej w czasie i przestrzeni, to doszło do naturalnego skojarzenia tych koncepcji. Skoro zaś wielu z neokonów było jego studentami i uczęszczali na jego wykłady, to uznano ich za uczniów mistrza odnośnie prawa natury, które opisują jako prawa człowieka [51]. W ten sposób znaleźlibyśmy autora ideologicznej istoty neokoństwa. Jeśli zaś połączymy doktrynę praw człowieka z koncepcją *szlachetnego kłamstwa*, to mamy gotową recepturę na legitymizację kolejnych amerykańskich inwazji na rozmaite kraje: rzeź ludzi w imię walki o prawa człowieka [52].

Niestety, to kolejna koncepcja oparta na ignorancji. Strauss nie był zwolennikiem doktryny praw człowieka, a to z kilku powodów:

1) Filozof ten był admiratorem klasycznego prawa natury, które uczyło, jak winno wyglądać społeczeństwo sprawiedliwe, czyli takie, gdzie ludzie są szczęśliwi, ponieważ każdy zajmuje należne mu miejsce (pojęcie *sprawiedliwości* Platona). Jest to więc świat hierarchiczny, a nie liberalny i egalitarny, gdzie natura poucza o tym, jak ludzi uporządkować w naturalne społeczeństwo, a nie o tym, jakie mieliby rzekomo mieć naturalne uprawnienia indywidualne. Grecy piszą o naturze społeczeństwa, a nie o przyrodzonych uprawnieniach jednostek, dlatego ich koncepcja jest społeczna i konserwatywna, gdy nowożytna jest rewolucyjna i indywidualistyczna. Między klasycznym i nowożytnym prawem natury, także i prawami człowieka, nie zachodzą żadne związki co do treści, o czym Strauss pisze wprost [53].

---

[50] P. Bała, A. Wielomski: *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowożytnych*, Warszawa 2008, s. 23–38.

[51] G.H. Nash: *The conservative intellectual...*, s. 216–218.

[52] Np. A. Frachon, D. Verne: *Le stratège et le philosophe*, „Le Monde", 15.04.2003.

[53] L. Strauss pisze: *„Natural law acquired its greatest visible power in modern times: in both the American and the French revolutions, solemn state papers appealed to natural law. The change in effectiveness was connected with a substantive change;*

2) Klasyczne prawo natury poucza, co to jest szczęście i jak zbudować, kierując się przesłankami filozofii politycznej, sprawiedliwe społeczeństwo, gdzie ludzie będą szczęśliwi, a przynajmniej szczęśliwsi niż w społeczności, której prawo to nie jest znane. Dlatego Grecy nie skupiają się na wyliczeniu poszczególnych praw czy przyrodzonych uprawnień. Nowożytne prawo natury i prawa człowieka mają zupełnie inny cel, a mianowicie skupiają się na wyliczeniu rzekomo naturalnych i przyrodzonych uprawnień jednostki, na ich instytucjonalnym zabezpieczeniu, zorganizowaniu ośrodków strzegących tych uprawnień, wpisaniu ich do prawa krajowego i międzynarodowego. Jednak prawa człowieka nie mówią nic o tym, co najważniejsze: czym jest szczęśliwe życie? Skupiają się na gwarancjach swobód, a nie na celu tychże uprawnień [54].

3) Ryszard Skarzyński uznaje teorię polityczną Straussa za intelektualną porażkę, ponieważ myśliciel ten szukał w prawie naturalnym

---

modern natural law differs essentially from pre-modern natural law. Pre-modern natural law continued to be powerful but it was adapted more or less incisively to modern natural law. The most striking characteristics of modern natural law are these: 1) Natural law is treated independently, i.e. no longer in the context of theology or of positive law; special chairs for natural law were established in some protestant countries; treatises on natural law took on the form of codes of natural law; the independent treatment of natural law was made possible by the belief that natural law can be treated „geometrically", i.e. that the conclusions possess the same certanly as the principles. 2) Natural law became more and more natural public law; Hobbes doctrine of sovereignty, Locke's doctrine „no taxation without representation", or Rousseau's doctrine of the general will are not simply political but legal doctrines; they belong to natural public law; they do not declare what the best political order is which by its nature is not realizable except under very favorable conditions, but they state the conditions of legitimacy which obtain regardless of place and time. 3) Natural law by itself is supposed to be at home in the state of nature i.e. a state antedaliting civil society. ***4) In the modern development, „natural law" is as it were replaced by „the rights of man", or in other words the emphasis shifts from man's duties to his rights. 5) Whereas pre-modern natural law was on the whole „conservative", modern natural law is essentially „revolutionary"***, *On Natural Law.* [w:] *Idem: Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago-London 1983, s. 143–44 (pogrubienie — A.W.). Obszerna glosa do tego cytatu u C. Kauffmann: *Leo Strauss...*, s. 202–207.

[54] Hipotezę tę postawiliśmy (razem z P. Bałą) w książce *Prawa człowieka...*, s. 163.

ponadczasowych zasad *prawdziwego porządku*, absolutu, tymczasem, mimo wieloletnich badań, radykalni konserwatyści (wśród nich Strauss) „nic nie powiedzieli o tym absolucie" i „ogólnikowo konfrontowali gnostycyzm, faszyzm czy totalitaryzm z niesprecyzowaną tradycją, nazywaną tradycją cywilizacji zachodniej"[55]. Jakkolwiek polemizowalibyśmy ze stwierdzeniem, że *konserwatyści nic nie powiedzieli o tym absolucie* — wydaje się nam, że powiedzieli na ten temat bardzo dużo, lecz nie mieli pomysłu na praktyczną realizację swoich idei — to jednak w cytowanych słowach Skarzyńskiego znajduje się ważka prawda: jeśli ktoś chciałby dziś, na podstawie pism Straussa, opracować jakąś kodyfikację prawno-naturalną, aby np. z jej perspektywy ocenić, jak należy zmodyfikować konstytucję USA, Niemiec, Izraela czy Polski, to szybko popadłby w rozpacz. Po lekturze wszystkich prac tego filozofa nie możemy wziąć kartki i wypisać 20, 10 czy choćby 3 praw naturalnych. Takie wyliczenie nie jest w nich zawarte. Znajdziemy tu raczej metodologię wychowania filozofa, który wzgardziwszy otaczającym go światem i zamknąwszy się w gabinecie, kontempluje stare teksty, aby wykryć prawa natury. Mamy opisaną metodę poszukiwania, ale nie znajdujemy jej efektów. To raczej charakterystyka stoickiego dystansu wobec bieżącej polityki niż rzeczywisty projekt legislacji prawno-naturalnej. Dlatego ten, kto szermuje liczącą 100 czy 150 artykułów deklaracją praw człowieka, praw podstawowych czy przyrodzonych, nie mógł ich zaczerpnąć z prac autora *Prawa naturalnego w świetle historii*.

Skąd więc pomysł utożsamienia Straussowskich praw natury z prawami człowieka? Być może z racji podobieństwa nazwy i formuły, że istnieją jakieś zasady ponadczasowe i uniwersalne. W naszym przekonaniu wina za tę manipulację spoczywa na wspomnianym już uczniu mistrza, a mianowicie Thomasie L. Pangle'u. Jakkolwiek był on świadomy, że jego intelektualny mentor nie był entuzjastą doktryny praw człowieka[56], to przedstawiał jego spuściznę jako jedną wielką pochwałę amerykańskiej liberalnej demokracji i uznanych tu za przyrodzone

[55] R. Skarzyński: *Konserwatyzm*, *op.cit.*, s. 262.

[56] T.L. Pangle: *Introduction*. [w:] L. Strauss: *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago 1989, s. XV, XXII–XXIII.

wolności indywidualnych (naturalne uprawnienia)[57]. Co więcej, pisząc jako oficjalny uczeń i następca Straussa, przedstawił projekt rewitalizacji amerykańskiej liberalnej demokracji właśnie za pomocą doktryny praw człowieka, utożsamianych z cnotami republikańskimi:

> Walka z marksizmem i faszyzmem nauczyła nas cenić prawa człowieka stanowiące fronton, podstawę ludzkiego bezpieczeństwa, godności i braterstwa, na której muszą oprzeć się wszystkie przyzwoite społeczeństwa (...). Ochrona praw człowieka stanowi charakterystyczną i chwalebną właściwość nowoczesnego konstytucjonalizmu zachodniego, amerykańska tradycja konstytucyjna zaś może sobie rościć prawo do najwyższego miejsca, jeśli idzie o wytrwałość w orędowaniu za prawami jednostki. Amerykanie zasadnie wierzą, że im poważniej baczy się na prawa człowieka, tym bardziej bezpieczne i godne stają się warunki życia ludzi. W ostatnim półwieczu gorzkie doświadczenie nauczyło nas, iż teoretycy, przywódcy polityczni i rządy, którzy podważają — bądź powątpiewają w — kluczową rolę praw człowieka, zazwyczaj okazują się, chcąc nie chcąc, inicjatorami ucisku i niedoli[58].

Thomas L. Pangle posługuje się Straussowską narracją, ale jest w stosunku do mistrza heterodoksem. Jego sympatia do koncepcji naturalnych uprawnień zawartych w prawach człowieka wynika z uwielbienia dla federalistów, Monteskiusza, Bacona, Kartezjusza, Spinozy i Locke'a[59]. Zwróćmy uwagę, że Spinoza i Locke to twórcy nowożytnego prawa natury — pojętego jako uprawnienia wrodzone — i właśnie dlatego byli przez Straussa mocno atakowani[60]. Mimo to możemy postawić hipotezę, że Pangle, przedstawiający się jako najwierniejszy uczeń mistrza, przyczynił się do popularyzacji tezy, że prawo natury jest tożsame z prawami człowieka. Jego sympatia dla neokońśtwa ułatwiła byłym trockistom przedstawienie swojego programu jako realizacji przesłania Straussa.

---

[57] T.L. Pangle: *Leo Strauss*, *op.cit.*, s. 99–127.

[58] T.L. Pangle: *Uszlachetnianie demokracji*, Kraków 1994, s. 127, 129.

[59] *Ibidem*, s. 278.

[60] L. Strauss: *Prawo naturalne...*, s. 186–230; *Idem*: *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago–London 1997, s. 229–41.

III. Naród Osierocony: Strauss i neokońska psychoanaliza

Analiza podstawowych, spotykanych tak w literaturze, jak i publicystyce, teorii na temat powiązań Lea Straussa i neokonserwatystów, nie wytrzymuje krytyki. Na postawione wcześniej pytanie Heilbrunna: *czy neokoni są jego prawowitymi dziedzicami, czy też „kompromitują" i „nadużywają" jego imienia?* możemy jednoznacznie odpowiedzieć, że gdy tylko neokoni powołują się na Straussa, to mamy do czynienia z nadużyciem nauczania filozofa przez polityków — nie pierwszym w historii — ale legitymizowanym przez pisarstwo najważniejszego jego ucznia. Nie ma żadnych bezpośrednich związków ideowych pomiędzy Leo Straussem a neokonserwatystami.

Nie jest to z naszej strony jakieś wielkie odkrycie, ponieważ w literaturze i polskiej, i światowej, nieraz o tym już pisano. Tezy tej dowodzono nie tylko przez argumenty negatywne (wskazanie braku związków), jak to uczyniliśmy powyżej, ale przytaczano także inne dowody i poszlaki, aby tezę tę odrzucić: 1) Strauss nie był gorącym entuzjastą liberalnej demokracji, uznawał ją, lecz bez zachwytu, podczas gdy neokonserwatyści traktują ją nieomal jak dogmat objawiony. 2) Miał wielki szacunek dla Arabów i myśli islamskiej, podczas gdy dla neokonserwatystów wszyscy Arabowie to cywilizacyjni wrogowie i potencjalni terroryści. 3) Neokońscy aktywiści polityczni raczej nie byli uważnymi czytelnikami pism filozofa, gdyż czynni politycy w ogóle mało czytają, poza gazetami i raportami, a pisma filozoficzne nie mają znaczenia dla bieżącej polityki[61].

Czy możemy więc orzec, że neokoni nie mają nic wspólnego z Leo Straussem? Jakkolwiek nie są jego uczniami i instrumentalnie traktują jego idee dla nadania sobie większego autorytetu albo też szczerze wierzą, że są realizatorami jego idei, ponieważ ich nie rozumieją, to nie chcemy orzec, że nie zachodzą między nimi żadne związki. To, co ich łączy, to swojego rodzaju podobieństwo sytuacji psychologicznej, czyli zupełnie

[61] R. Skarzyński: *Od Carla Schmitta do Sokratesa. Konserwatyzm Leo Straussa*, „Archiwum Historii Myśli Politycznej", 1992, t. II, s. 80–81; B. Volkert: *Der amerikanische Neokonservatismus*, *op.cit.*, s. 35–38; J. Vaïsse: *L'Histoire du néoconservatisme...*, s. 281–82; D. Cooper: *Neoconservatism and American...*, s. 24–31.

subiektywnej oceny własnej relacji ze światem. Aby to zrozumieć, musimy przybliżyć sylwetkę niemieckiego mistrza.

Leo Strauss urodził się w 1899 roku w ortodoksyjnej rodzinie niemieckich żydów, gdzie do Objawienia Jahwe podchodzono z wielkim szacunkiem i traktowano je jako prawdę niewymagającą dowodzenia, której wręcz dowodzić rozumem nie wolno. Wszelkie argumenty racjonalne przeciwko Objawieniu nic nie znaczą, ponieważ Jahwe może swobodnie zmieniać prawa natury i wszelkie racjonalne zasady funkcjonowania świata. To z wyniesionej z domu rodzinnego starotestamentowej i fideistycznej koncepcji Boga wywodzi się podstawowy problem myśli Straussa, który nie dawał mu spokoju przez całe życie: niemożność pogodzenia rozumu i wiary, czyli skrajne przeciwstawienie filozofii greckiej (Ateny) i fideistycznie pojętego Objawienia (Jerozolima)[62]. To coś więcej niźli tylko problem intelektualny. Spór Aten z Jerozolimą to problem autodefinicji Straussa jako żyda. Wszak być żydem to wierzyć, że 4000 lat temu na Górze Synaj doszło do historycznego paktu między Bogiem a ludem Izraela, w wyniku którego ten ostatni stał się *narodem wybranym*. Opowiedzenie się po stronie filozofii greckiej, przeciwko fideistycznej wierze, oznacza egzystencjalny wybór, który oznacza, że nie uznajemy Objawienia i podążamy drogą rozumu. Skoro nie ma Objawienia i (prawdopodobnie) nie ma w ogóle Boga, to wydarzenie sprzed 4000 lat na Górze Synaj było kłamstwem Mojżesza lub zabobonną interpretacją jakichś naturalnych zdarzeń, które uznano za cuda i teofanię. Jeśli więc wybieramy Ateny, to uznajemy absolutny bezsens oczekiwania na Mesjasza i samego wybrańtwa Izraela przez Boga. Ujmijmy to bardziej brutalnie: jeśli Objawienie jest imaginacją, to nie ma sensu być żydem. Wtedy zostaje tylko asymilacja i rezygnacja z bycia zarówno Żydem (Izraelitą), jak i żydem (wyznawcą religii mojżeszowej), albo syjonizm i budowa własnego państwa, „abyśmy byli jak wszystkie

[62] D. Tanguay: *Leo Strauss, op.cit.*, s. 223–294; H. Meier: *Die Denkbewegung von Leo...*, s. 11–16; *Idem*: *Leo Strauss...*, s. 3–28, 75–114; C. Kauffmann: *Leo Strauss...*, s. 118–136; K.A. Sorensen: *Discourses on Strauss, op.cit.*, s. 30–56; R. Mordarski: *Klasyczny racjonalizm...*, s. 106–134; A. Wielomski: *Konserwatyzm między Atenami...*, s. 40–52; J.J. Ranieri: *Disturbing Revelation. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Bible*, Columbia 2009, s. 103–130.

narody" (1 Sm 8, 20). Jakby nie było, to akt zrzeczenia się statusu nadprzyrodzonego wybraństwa przez Jahwe.

Leo Strauss rozważał intensywnie ten problem jeszcze w Niemczech, w okresie Republiki Weimarskiej, rzucając się raz po raz w rozmaite kierunki: asymilacja, syjonizm, próba budowy jakiejś nowej żydowskiej tożsamości na gruncie zmodernizowanej wiary religijnej. Stąd też zainteresowanie Baruchem Spinozą i Mosesem Mendelssohnem, którzy pierwsi podjęli ten problem, jak i liczne recenzje, i polemiki, z innymi pisarzami żydowskimi, którzy rozważali kwestie asymilacji–syjonizmu–fideizmu (A. Levkovitz, F. Rosenzweig, H. Cohen, M. Buber). Strauss pozostawił po sobie wiele tekstów po niemiecku i angielsku sprowadzających się do jednej kwestii: jaki jest sens być Żydem i żydem?[63]. **Zastanawiające jest, że ten niepraktykujący agnostyk, który opowiedział się za poglądem, że Boga nie ma, permanentnie pisał o narodzie przez Boga wybranym. Boga wprawdzie nie ma, ale Żydzi nadal pozostają narodem wybranym przez Jahwe.** Stąd pytanie: czy Żydzi są rzeczywiście narodem wybranym, czy też narodem przeklętym, skoro spadł na nich holocaust? Oto klasyczny żydowski problem tzw. teologii po Oświęcimiu[64].

Problemy te wyłuszcza nam doskonale Leo Strauss w słynnym *Wstępie do angielskiego tłumaczenia* (*Preface to the english Translation*) swojej wczesnej rozprawy o Spinozie, gdzie przedstawia się nam jako admirator liberalnej Republiki Weimarskiej. Zachwyca się Weimarem, ponieważ tenże zapewnił, po raz pierwszy w niemieckiej historii, rzeczywiste równouprawnienie Żydom. Państwo przestało pytać swoich obywateli o rasę, narodowość i wyznanie, pozwalając na autentyczną emancypację z getta, aby być „Niemcami żydowskiego wyznania"[65]. Pozwoliło to części z nich

---

[63] Zebrane w antologiach pism Straussa: *Gesammelte Schriften*, *op.cit.*, t. II, s. 311–322, 339–340, 357–364, 393–436; *Idem*: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in modern jewish Thought*, New York 1997. Szczególnie godne polecenia są mało znane wczesne teksty w antologii niemieckojęzycznej. Są one rzadko omawiane, ponieważ nie były chyba tłumaczone na j. angielski, a badacze amerykańscy rzadko znają ten język. W literaturze omawiają je C. Kauffmann: *Leo Strauss...*, s. 9–22; W.H.F. Altman: *The German Stranger*, *op.cit.*, s. 75–142.

[64] A. Söllner: *Leo Strauss*, *op.cit.*, s. 108.

[65] L. Strauss: *Preface to the english Translation*. [w:] *Idem*: *Spinoza's Critique...*, s. 4.

spróbować asymilacji, a innym przyjąć syjonizm, aby wybudować własne państwo, ponieważ przestali wierzyć, że rozproszenie jest karą Bożą i postrzegali odbudowę państwa jako problem nie teologiczny, ale polityczny. Równocześnie wyemancypowani Żydzi zrozumieli, że ich licząca kilka tysięcy lat tradycja była fantazją. Filozofia Barucha Spinozy unicestwiła wiarę w cuda, a Martina Heideggera — zniszczyła pojęcie „ponadczasowej prawdy"; teoria Darwina pogrzebała jakąkolwiek wiarę w istnienie narodu wybranego, zmartwychwstanie cial, akt Stworzenia, „nie zostawiając kompletnie niczego z wiary żydowskiej" [66]. Dzięki nowoczesnej nauce i filozofii „wiara w Objawienie się transcendentnego Boga musi zostać pojęta jako ludzka imaginacja (...) sam Bóg jest dziełem ludzkiego rozumu" [67]. Jako pierwszy zrozumiał to Spinoza, więc podjął się dzieła zdruzgotania wszelkich form religii objawionej, aby zaprojektować państwo demokratyczno-liberalne, które „przekształci chrześcijan i żydów w istoty ludzkie" [68], kierujące się filozofią i laicką niezależną etyką, wolne od narodowej i religijnej sprzeczności. W ten sposób kwestia żydowska zostalaby rozwiązana.

Niestety, kwestia ta nie została w ten sposób rozwiązana, ponieważ „liberalna demokracja zawsze była w Niemczech słaba" [69]. Zamiast rozwiązania *à la* Spinoza, mieliśmy *ostateczne rozwiązanie* kwestii żydowskiej. Czyli ludzkie przejście tego problemu okazało się niemożliwe i żydowski konserwatysta musi uciec z Europy przed widmem narodowego socjalizmu do biblioteki w Stanach Zjednoczonych, aby tutaj w spokoju studiować prawo natury u Platona — prawo uniwersalne, przeznaczone dla wytęsknionych „istot ludzkich" — ale świadomy, że w realnym, empirycznym świecie rozwiązania nie ma. Stąd właśnie, sygnalizowana wcześniej, Straussowska teza, że wprawdzie Boga nie ma, ale pozostal Naród Wybrany przez Jahwe. To swojego rodzaju Naród Osierocony po *śmierci Boga*.

Co może zrobić Żyd w tak rozpaczliwej sytuacji? W dodatku czując ciągle na plecach narodowosocjalistyczny oddech i groźbę powtórki z holocaustu? Zdając sobie sprawę z grozy sytuacji i braku ludzkiego rozwiązania teologicznego problemu żydowskiego w świecie po *śmierci*

---

[66] *Ibidem*, s. 7.

[67] *Ibidem*, s. 8.

[68] *Ibidem*, s. 17.

[69] *Ibidem*, s. 2.

Boga, musi za wszelką cenę podtrzymywać i ratować zawodne rozwiązania weimarskie, czyli liberalną demokrację. Dlatego słusznie podkreśla się, że jakkolwiek Strauss, za greckimi klasykami, nie był entuzjastą demokracji jako takiej, to popierał amerykański model ustrojowy — choć chętnie dałby mu silniejszy posmak elitarny — jako gwarantujący jemu i jego rodakom z Narodu Osieroconego bezpieczeństwo życia. Demokracja jest o tyle dobra, o ile jest nie–totalitaryzmem. Nie posiada własnych zalet, ale alternatywą dla niej jest dziś tylko totalitaryzm i zmasowany terror wobec rozmaitych mniejszości [70].

Problemu tego Leo Strauss dotyka ponownie w swojej słynnej polemice z Alexandrem Kojèvem odnośnie traktaciku o tyranii Ksenofonta. Niemiecki filozof uważa, że znane nam totalitaryzmy XX stulecia to rodzaj nowoczesnych rządów tyrańskich, tyle że lepiej zorganizowanych biurokratycznie i wyposażonych w nowoczesną technikę [71]. Alternatywą dla nich są demokracje przekształcające się w ochlokracje, które mogą być dla mniejszości równie niszczycielskie, ponieważ są to także rządy despotyczne. Na tle tego sporu, jakże charakterystycznego dla współczesnej polityki, znajdują się rządy umiarkowane, czyli elitarne:

> choć arystokracja pozostaje zawsze bliska stoczenia się na poziom oligarchii bądź czegoś gorszego, to stanowi najlepsze polityczne rozwiązanie problemu człowieka (...). Klasycy (...) utrzymywali, że najlepszy ustrój to rządy najlepszych bądź arystokracja. (...) alternatywą dla arystokracji otwartej czy maskowanej będzie permanentna rewolucja, czyli permanentny chaos, w którym życie nie tylko będzie nędzne i krótkie, ale także okrutne [72].

---

[70] E.F. Miller: *Leo Strauss: the Recovery of Political Philosophy*. [w:] A. de Crespigny, K. Minogue (red.): *Contemporary Political Philosophers*, London 1976, s. 90–91; A. Söllner: *Leo Strauss*, *op.cit.*, s. 113, 117–118; 193–194; C. Pelluchon: *Leo Strauss*, *op.cit.*, s. 24; S.B. Smith: *Reding Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago–London 2007, s. 166–168, 179; W.A. Galston: *Leo Strauss's Qualified Embrace of Liberal Democracy*. [w:] S.B. Smith (red.): *The Cambridge Companion...*, s. 193–194; D. Cooper: *Neoconservatism and American...*, s. 29–30.

[71] L. Strauss: *O tyranii*, *op.cit.*, s. 22–23, 167n.

[72] *Ibidem*, s. 172, 181, 183. Podobna pochwała elitarnej demokracji, czyli umiarkowanej arystokracji w *Idem*: *The City and the Man*, Chicago–London 1978, s. 35–41.

Innymi słowy, ustrój arystokratyczny to ludzkie rozwiązanie problemu zapewnienia bezpieczeństwa i życia filozofowi (gdzie widzimy obraz samego Straussa) w sytuacji jego permanentnego konfliktu z masami i totalitarnymi ideologiami. Wszak „konflikt pomiędzy filozofem i miastem jest nie do uniknięcia" [73].

Jeśli w traktacie *O tyranii* słowo *filozof* zastąpilibyśmy słowem *Żyd*, to nie byłoby to nic innego jak powtórzenie tez ze *Wstępu* do angielskiego tłumaczenia pracy o filozofii Spinozy. Istotą projektu Straussa, czyli członka Narodu Osieroconego, jest zapewnienie schronienia i protekcji w świecie po Holocauście. Takim miejscem jest dlań liberalna demokracja, gdzie element liberalny (wolnościowy) musi przeważać nad elementem demokratycznym, ponieważ to wola suwerennego ludu wyniosła do władzy Adolfa Hitlera. Stąd, nieistniejący jeszcze w pochwale świata weimarskiego, silnie podkreślony element arystokratyczny projektu. W nowoczesnym państwie to nie lud jest ostoją wartości demokratycznych, lecz liberalne elity władzy. Stąd postulat demokracji elitarnej, czyli arystokracji. Zaczerpnięta od wielkich Starożytnych, czyli od (symbolicznych) Aten, koncepcja ustroju umiarkowanego ma zapewnić bezpieczeństwo cielesnym synom Jerozolimy, w sytuacji gdy *Bóg umarł*, a oni pozostali Narodem Osieroconym. Nie jest kwestią przypadku, stwierdza z przekąsem katolicki filozof Frederick Wilhelmsen, że „większość uczniów Straussa to zhellenizowani Żydzi" [74].

W cytowanej już wcześniej monografii o amerykańskich neokonserwatystach, pióra francuskiej badaczki Justine Vaïsse, znajduje się ciekawa myśl: większość neokonów to Żydzi próbujący zbrojnie na cały świat rozpowszechnić demokrację i prawa człowieka, co miałoby wynikać z ich dramatycznego przerażenia doświadczeniem nazizmu i wizją powtórki z holocaustu [75]. Jakkolwiek sama Vaïsse interpretacji tej nie podziela, to nam wydaje się ona bardzo płodna intelektualnie. Żydowskiego uciekiniera z hitlerowskich Niemiec, Leo Straussa, i żydowskich

---

[73] L. Strauss: *O tyranii*, *op.cit.*, s. 193.

[74] F.D. Wilhelmsen: *Christianity and Political Philosophy*, Athens 1978, s. 210. Myśl tych uczniów omawia M. Zuckert: *Straussians*. [w:] S.B. Smith (red.): *The Cambridge Companion...*, s. 263–286.

[75] J. Vaïsse: *L'Histoire du néoconservatisme...*, s. 282–285.

(w większości) neokonserwatystów łączy pewna sytuacja psychologiczna. Wszyscy oni panicznie boją się załamania świata demokratycznego, liberalnego, nasyconego prawami człowieka, ponieważ obawiają się systemów autorytarnych, a szczególnie totalitarnych. Te bowiem oznaczają zagładę liberalnej zasady tolerancji i traktowania wszystkich obywateli jako jednakowych ludzi. Rząd niedemokratyczny jest skłonny do represji na tle politycznym, religijnym, narodowościowym i rasowym. A pierwszym i najbardziej naturalnym celem takiej represji są Żydzi.

Naszą interpretację potwierdza nam cytowany wcześniej Max Boot, który tak pisze o Leo Straussie:

> wykładowca filozofii Uniwersytetu w Chicago był uchodźcą z nazistowskich Niemiec i osobiście doświadczył totalitarnego zła. (...) Był wielkim zwolennikiem amerykańskiej demokracji, która — jak uważał — powinna być chroniona przez wyedukowane elity, aby nie spotkał jej los Republiki Weimarskiej. Poglądy Straussa zainspirowały kilku pierwszych neokonów, niektórzy czytają go również dziś, ale nie oznacza to, że (jak to ujął francuski tygodnik »Le Nouvelle Observateur«) Leo Strauss jest mentorem neokonserwatyzmu [76].

Ten cytat amerykańskiego neokona w całości potwierdza naszą teorię: neokoni nie są filozoficznymi uczniami Straussa, nie czerpią inspiracji w polityce międzynarodowej z jego koncepcji, ale są w podobnej jak on sytuacji psychologicznej. Oni także obawiają się upadku świata weimarskiego i zwycięstwa systemów niedemokratycznych, sami uważając się za wspomniane *wyedukowane elity*. Ci *wyedukowani*, mając do dyspozycji potencjał militarny USA, mają moralny obowiązek zniszczyć wszelki niedemokratyczny system polityczny — poucza nas Joshua Muravchik — gdyż jego istnienie „mogłoby stanowić zachętę dla innych nikczemników" dla „bezkarnej agresji, czystek etnicznych i masowych mordów" [77]. Kto byłby w końcu celem tych *czystek etnicznych i masowych mordów*, Muravchik nie pisze, ale nietrudno się nam domyślić.

---

[76] M. Boot: *Prawdy i mity...*, s. 88.

[77] J. Muravchik: *Neokonserwatywna klika*, *op.cit.*, s. 295.

* * *

Podsumowując nasze rozważania, ośmielamy się postawić końcową hipotezę, że pojętej literalnie myśli filozoficznej i politycznej Lea Straussa nic nie łączy z koncepcją polityki zagranicznej neokonserwatystów i ekipy George'a Busha. To, co ich łączy, to wspólne, specyficznie żydowskie, poczucie zagrożenia powtórką z holocaustu, jaka mogłaby się wydarzyć, gdyby załamała się liberalna demokracja.

Pierwodruk: *Leo Strauss między syjonizmem a Nowym Syjonem. Uwaga o filozoficznym źródle amerykańskiego neokonserwatyzmu*, „Pro Fide, Rege et Lege", 2012, nr 69, s. 3–23.